د. فؤاد معصوم

اخوان الصفاء

فلسفتهم وغايتهم



اخوان الصفاء..

فلسفتهم وغايتهم

اهداءات ٢٠٠٢
دار المدى
سوريا

د. فؤاد معصوم

اخوان الصفاء..

فلسفتهم وغايتهم

المدى

منشورات





Author : Fuad Masum
Title : IKHWAN AL-SAFA..
there Philosophy and Objective
Al- Mada : Publishing Company
First Edition 1998

اسم المؤلف : د. فؤاد معصوم
عنوان الكتاب : اخوان الصفاء .
فلسفتهم وغايتهم
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر
الطبعة الأولى : ١٩٩٨

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Al Mada : Publishing Company F.K.A
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 . Tel: 7776864 , Fax: 7773992
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

«إهداء»

وقت مخاض هذا البحث كان جنينا

ويوم اكتماله فطيما

فاحتضنته الثرى وهو يافع

فالى ذكرى وحيدي:

شُوان

اقدم هذا الجهد المتواضع

عسى ان تجد امه في ذلك .. العزاء والسلوى

محتويات الكتاب

الباب الثاني اخوان الصفاء بين الدين والفلسفة

الباب الثالث : فلسفة اخوان الصفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يمكننا القول أنه لايوجد في تأريخ الفلسفة الاسلامية شخصية أو جماعة اختلف الباحثون ، قديما وحديثا ، في حقيقتها ومذهبها ودورها في الحياة الفكرية كاختلافهم في حقيقة اخوان الصفاء ، ومذهبهم ، ودورهم ، فمن الباحثين من ينظر اليهم نظرة شك أوعداء ، ومنهم من ينظر اليهم نظرة إعجاب وتقدير ، ويرى فيهم روّاد فكر ودعاة إصلاح ، ومنهم من يحسبهم على الشيعة ، ويحدد الموقف منهم مسبقا بشكل غير موضوعي ، ومنهم من يزعم أن رسائل الاخوان من تأليف الأئمة ، ويرفعها الى مستوى كتاب مقدس .

وقد دفعني تضارب اراء الباحثين في اخوان الصفاء على هذا النحو الى محاولة التعرف على الرأي الصحيح في أمرهم ، محاولاً تجلية حقيقتهم ، وايضاح مذهبهم ، وتحديد اتجاههم ، ودورهم في مجال الفكر ، ولم يكن ذلك كله بالامر اليسير ، بل تحفت به الصعوبات ، لاسيما في دراسة تلتزم بقواعد البحث الاكاديمي . ولا ترجع هذه الصعوبات الى كثرة ما ثار حول هذه الجماعة من اختلاف في الرأي والحكم بين الباحثين فحسب ، بل ترجع كذلك الى منهج الاخوان في طرح آرائهم وأفكارهم ، والى أسلوب الرسائل في تناول تلك الآراء والأفكار وعرضهما ، فقد كان نهجهم وأسلوبهم غريبين ، ليس في عصرهم فحسب ، بل كانا كذلك حتى في العصور اللاحقة ، فإذا كان منهج الفارابي وابن سينا ـ مثلا ـ يبدو في تناول كل منهما لموضوع بحثه بمختلف جوانبه في موضع

واحد ، وبشكل متتابع ، وفي أسلوب مركز متين . فإن الاخوان يتناولون الموضوع الواحد في عدة مواضع من رسائلهم ، ويتناولون في كل رسالة جانباً من جوانبه ، وفي أسلوب مسترسل ، يتخلله الكثير من الاستدراكات الطويلة ، والقفز الى مسائل أخرى بعيدة الصلة به .

ومن هنا تأتي صعوبة الإلمام بمختلف جوانب الموضوع الواحد من مظانه الكثيرة والوصول الى الصورة الكاملة لرأي الاخوان فيه ، لاسيما ان عناوين عديد من رسائل اخوان الصفاء تغرر بالباحثين ، فيظنون أن رأي الاخوان في مسألة محددة هو ماذكر في هذه الرسالة التي تحمل عنوان الموضوع ، بينما اقتصر الاخوان فيها على جانب واحد ، ولم يستوفوه حقه ، وأغفلوا الجوانب الاخرى الهامة فيها ، وبثوها في رسائل أخرى .

ومن هنا وقع بعض الباحثين الذين كتبوا عن اخوان الصفاء في بعض الأخطاء ، حيث اقتصروا في تلمس رأي الاخوان حول مسائل فلسفية على الرسائل التي تحمل عناوين تلك المسائل .

كما شعر باحثون آخرون في رسائل الاخوان بالملل أو الارهاق ، لكبر حجمها وتناثر مواضيعها واختلاطها على النحو الذي ذكرنا ، وفي ذلك يقول عمر فروخ :

إن هناك جماعة ادعوا قراءة الرسائل ، ولكنهم - كما يظهر من مقالاتهم - تصفحوا أوراقاً منها كيفما اتفق لهم ، كما فعل الدكتور طه حسين ، مثلا ، أو قرأوها مع شيء يسير من العناية ، كما فعل أحمد زكي باشا ، أو انتزعوا منها بعض الموضوعات ، كما فعل أديب عباس .

ويستمر الدكتور فروخ ويسخر من طه حسين بأنه سود اربع عشرة صفحة ـ عند تقديمه الرسائل في الطبعة المصرية ـ كلها : ربما ، ولعل ، ولسنا نقول شيئا جديدا .

وعندما نرجع الى الدكتور عمر فروخ نفسه في بحثه عن اخوان الصفاء نجده يقول :

لقد لفت نظري في اثناء الدراسة الأولى ان «الجماعة» مع حرصهم على التبويب يذكرون اشياء متماثلة في اماكن مختلفة ، فجمعت المتفرق ما أمكن ، ولما عدت الى إنشاء هذه الدراسة تبين لي تفاصيل جديدة ، وأحببت أن لو أعود فأكتب الدراسة كلها من جديد ، ولكن الجرأة والجلَد خانانى ، فإن عمل البطاقات لمواد هذه الدراسة اقتضاني عاماً كاملاً بعد قراءات متفرقة كثيرة . أما الإنشاء والاعداد للطبع فما زلت أعمل فيها منذ سبعة أشهر أو تزيد ، حتى مللت البحث ، وعزمت على تقديم هذه الدراسة للطبع على الشكل الذي يراه القارئ(١) .

وإذا كان لهذا الباحث هذه الشجاعة في الاعتراف بالتقصير فربما لايملك آخرون مثل هذه الفضيلة .

ونضيف الى ما ذكرنا مايواجه الباحث من صعوبة الدراسة لجماعة سرية تلجأ كثيراً الى الأسلوب الرمزي في تعبيراتها ، وتحاول ستر أهدافها ، وحماية منتميها من الاخطار .

هذا ، الى قلة المصادر المعاصرة لهم ، فأقدم مصدر تناولهم وبشكل مقتضب هوالبيهقي المتوفي ٥٦٥هـ في كتابه : (تتمة صوان الحكمة) هذا اذا استثنينا ما أورده عنهم التوحيدي في كتابه (الامتاع والمؤانسة) .

واذا كان من الضروري أن نلمّ بأيجاز بما كتب عن إخوان الصفاء ، ومع تقديرنا لما بذله الدارسون لهذه الجماعة ، وما أفدناه من الكثيرين منهم . فان الامانة العلمية تقتضينا القول بأن الكثير مما كتب عن اخوان الصفاء لايقدم للباحث مايرجوه من التعرف عليهم ، والوصول الى حقيقة مذهبهم ، كما ان اكثر المستشرقين الذين تناولوا اخوان الصفاء بالدراسة . اقتصروا على الجانب التأريخي لجماعتهم ، وسيطرت عليهم وجهة النظر القائلة باسماعيلية الاخوان .

ونعفي انفسنا في هذا المقام في التعليق على رسائل جامعية بعينها ، كتبت في بعض جوانب فلسفة اخوان الصفاء فجانبها الصواب لكثرة ماشابها من الخلط والتقصير .

---

(١) عمر فروخ ـ اخوان الصفاء ٢-٥ .

ازاء كل ما قدمنا ، فقد كان لنا منهجنا في الدراسة ، ويتلخص في الخطوات التالية :

أولا : قراءة متأنية ودقيقة لرسائل اخوان الصفاء .

ثانيا : ترتيب الافكار والآراء الواردة في جميع الرسائل ، وتصنيفها ، وتبويبها .

ثالثا : الوصول الى الصورة الكاملة لرأي اخوان الصفاء في كل موضوع . . بعد الدراسة التفصيلية لكل النصوص ذات الصلة بالموضوع .

وقد كان موقفنا في هذه الدراسة هو الحياد التام ، والالتزام بالامانة العلمية ، ولم تقتصر هذه الدراسة لاخوان الصفاء على مجرد العرض التحليلي لآرائهم الفلسفية ، بل اضفنا الى ذلك مهمة البحث عن :

١ـ مصادرهم الفكرية في الفلسفة اليونانية ، وخاصة الافلاطونية المحدثة لقناعتنا بما لتلك الفلسفة من تأثير خاص على الفكر الفلسفي الاسلامي بشكل عام .

٢ـ مدى تأثر الاخوان بآراء من سبقوهم من الفلاسفة المسلمين ، وخاصة الكندي والفارابي ، من خلال مقارنة آرائهم بآراء هذين الفيلسوفين العظيمين .

لأن هذا التتبع والبحث عن المصادر الفكرية لهذه الجماعة ، وتلك الدراسة المقارنة ، تحدد مكانتهم الفكرية ، وتنتهي الى تجلية الحقائق في صورتها الكاملة اضافة الى ذلك فقد تناول البحث اخوان الصفاء بمقاييس عصرهم ، وتحديد موقعهم في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وموقفهم من الظواهر السائدة في مجتمعهم .

ومن ناحية اخرى حاولنا الاحتفاظ بصياغة الرسائل في تلخيص نصوصها ، وعرض افكار الاخوان ، ليتعرف القارىء على لغة الرسائل ، اذ انها ابتعدت عن الغلظة والركاكة التي اتصفت بها كتابة معظم الفلاسفة ، لأنها كتبت لعامة المثقفين ، وقصد بها ايجاد الثقافة الفلسفية الصالحة ، فهي أدنى للعقول وأيسر للنفوس على حد تعبير الدكتور طه حسين .

الباب الاول

في التعريف باخوان الصفاء

الفصل الأول

عصر اخوان الصفاء

اذا كان من المستحسن في دراسة الشخصيات والافكار استعراض الملامح البارزة والسائدة في عصر الشخص او الفكرة التي تناولتها الدراسة بغية العثور على حلقات التأثير والتأثر ، والتعرف على الخلفية الدافعة لتكوين الشخصية اوظهور الفكرة ، ففي موضوعنا هذا ، نرى من المفيد ، بل من الضروري استعراض تلك الملامح ، وابراز الظواهر التي كانت متحكّمة في القرن الرابع الهجري عصر اخوان الصفاء ، اذ من الصعوبة بمكان أن نفهم آراء الاخوان دون ذلك ، خاصة عندما نصل الى الباب الاخير ، حيث ندرس هناك آراء الاخوان السياسية والاجتماعية والتربوية ، والمؤثرات البيئية وراء تصورهم لمدينتهم الفاضلة .

وكما يقول أحد الباحثين : إن كل خلل في التوازن السياسي والاجتماعي هو بمثابة حافز يدفع الفكر للبحث عن استرداد هذا التوازن ، أو البحث عن توازن يقوم على اساس جديد ، بعد أن لم يعد الاساس السابق صالحا لذلك ، والمفكرون يقومون بابداء الرأي حول اسس التوازن السائدة ، ويجتهدون في البحث عن أسس اصلح ، ينجحون في اجتهاداتهم ومحاولاتهم تارة ، ويخفقون فيها تارة أخرى ، وفي كثير من الأحيان تتدخل ظروف خارجية في النجاح او الفشل .

ونقتصر في هذا الفصل على إلقاء نظرة عامة على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، دون الدخول في التفاصيل ، وبقدر الضرورة التي يدعو إليها البحث .

الحياة السياسية

كان مقتل الخليفة المتوكل (٢٤٧هـ - ٨٦٩م) على يد بعض قادة الجيش الأتراك إيذاناً ببدء صفحة جديدة من تحكم القادة العسكريين الاتراك في سياسة الدولة العباسية ، وتغيير الخلفاء الذي بات لعبة تستهويهم الى ان استولى البويهيون على حاضرة الخلافة (٣٣٤هـ - ٩٤٥م) .

فعندما نلقي نظرة على تلك الفترة التي تبلغ نحو قرن تقريبا ، نجد أن من بين الخلفاء الستة عشر الذين تعاقبوا على الحكم . . أربعة منهم فقط ماتوا حتف انوفهم وهم خلفاء ، أما الباقون فقد أخرجوا من الخلافة ، قتلاً أو خلعاً ، وأن بعضاً منهم تولى الخلافة ليوم واحد كابن المعتز فقتل ، وبعضهم لثلاثة أيام كالقاهر في المرة الاولى من توليه الخلافة[١] . وكما يقول ابن الطقطقي فقد « كان الخليفة في أيديهم كالأسير ، إن شاؤوا أبقوه ، وإن شاؤوا خلعوه ، وإن شاؤوا قتلوه »[٢] . وفي أول القرن الرابع الهجري كان المقتدر هو الخليفة ، وقد انتخب (٢٩٥هـ - ٩٠٨م) من قبل الوزير العباس بن الحسن بمشاورة بعض القادة الأتراك المتنفذين ، وله من العمر ثلاث عشرة سنة ، انتخبه الوزير وهؤلاء العسكريون رغم وجود « الاصلح » من آل العباس . . كي يستغلوا صغر سنه فيحكموا قبضتهم على السلطة ، ويتغلبوا على خصومهم ومنافسيهم[٣] فأدى هذا الوضع الى اشتداد الأزمات ، فالوزير والمهيمنون على مقاليد الحكم لم يكونوا يهتمون بالمشاكل المستعصية التي كان الشعب يعاني منها ، بل كان جلّ همهم واهتمامهم ـ بعد تصفية الخصوم الطامحين أو الطامعين في الوصول الى المراكز التي يحتلونها ـ جمع الكثير من الأموال والعقارات والأراضي ، مستخدمين في ذلك مختلف الأساليب ، بل أبشعها ، واضافة الى الوزير وبطانته وقادة الجيش دخلت أم المقتدر ، وحولها بعض جواريها ، في معترك جمع المال ، وهي بحكم شخصيتها القوية والمؤثرة على ابنها وبصفتها أم الخليفة تمكنت من التغلب على الوزير الذي كان له اليد الطولى في تولي ابنها الخلافة ، واستطاعت عزله عن كتلة الضباط الأتراك واستمالتهم

اليها ، فباتت الوزارة في خزائنها ، تمنحها لمن يعرف قيمتها ، ويدفع ثمنها ، فحامد بن العباس الذي لم يكن له من الخصال ما يؤهله لتولي الوزارة ـ على مايقال ـ أخذها من أم المقتدر بعد ان قدم لها ما طلبت[٤] وفي عهد المقتدر الذي امتدّ نحو خمس وعشرين سنة تولى الوزارة اثنا عشر وزيرا ، وتقلّدها بعضهم مرتين أو ثلاثا[٥] وكان الدافع وراء هذه التغييرات الوزارية الكثيرة ، هو المال ، فقد أتلف الخليفة كل ما كان موجودا في خزائن الدولة على ملذاته ، وأما واردات الدولة فكانت تدخل جيوب كبار المسؤولين ، وعندما يحتاج الخليفة الى الاموال سواء لهوايته ، أو نزواته ، أو لمنح الهبات لقادة الجيش في المناسبات كان على الوزير أن يتدبر الامر ، واذا لم ينجح في مهمته يعفى من منصبه ، وتصادر أمواله ، ويقتل أحياناً بيد البديل الجديد الذي دفع المبلغ الذي يساوي رأس هذا الوزير المقال المنكود الحظ ـ على حد تعبير متز . وقد يرجع مرة اخرى الى المنصب الذي فقده بعد أن يكون قد دفع الثمن الجديد ، وبذلك كان يسترد حريته في الاقتصاص من الذين نافسوه وأخرجوه من الوزارة ، فابن مقلة ، بعد ان صودرت امواله وممتلكاته وعذب ، عاد الى الوزراة مقابل نصف مليون دينار دفعه للخليفة[٦] .

وفي صراع دموي بين القائد العام للجيش مؤنس المظفر ومحمد بن ياقوت الحاجب سنة ٣٢٠هـ - ٩٣٢م قتل المقتدر ، و« قطع رأسه ، وحمل بين يدي المظفر ، ومكثت جثته مرميّة على قارعة الطريق » فاجلس القائد العام أخا المقتدر من الأب والمتسمي بـ« القاهر » على كرسيّ الخلافة ، وكان القاهر « مقداما على سفك الدماء ، أهوج ، محباً للمال ، رديء السياسة » على مايصفه ابن الطقطقي[٧] ، مولعاً بالشراب لايكاد يصحو من السكر .

وبعد أن قضى في منصبه سنة وستة أشهر تقريبا ، اتفق قادة الجيش الاتراك على خلعه ، فقبضوا عليه ، وسملوا عينيه ، ولم يسمل قبله أحد من الخلفاء ، وقد شوهد فيما بعد وهو يتكفّف في جامع المنصور في بغداد[٨] .

وبعد القاهر جاؤوا بالراضي (٣٢٢هـ - ٩٣٤م) فاسند الوزارة على التوالي الى عدة اشخاص ، إلا أنهم لم يتمكنوا من تدبير الخروج من الضائقة المالية التي

كان البلاط يعيش فيها ، والعجز في ميزانية الدولة ، فسلَّم الخليفة مقاليد الأمور بشكل رسمي الى محمد بن رائق قائد الجيش ، ومنحه لقب « أمير الأمراء » سنة ٣٢٤هـ لقاء قيامه بدفع النفقات اللازمة وإدارة الدولة ، فصارت الكلمة بذلك للجيش في كل المجالات ، واستولت « أرباب السيوف على الدولة » وبذلك لم يبق للخليفة إلا اسمه وظهوره في الحفلات الرسمية والمناسبات الدينية ، وكان اسم أمير الأمراء يذكر بجوار اسم الخليفة في خطبة الجمعة ، وهو إجراء لم يسبق له مثيل في التاريخ الاسلامي(٩) ولبث الراضي في الحكم ست سنوات وكان مصيره القتل بيد الجنود .

وجيء بالمتَّقي ، فبقي على عرش الخلافة أربع سنوات ، ثم خلع وسمل ، وتولى الوزارة في هذه المدة القصيرة سبعة وزراء على التوالي ، وكما يقول صاحب جامع التواريخ : «ابتدأت الوزارة تتَّضع ، ويتقلدها كل من ليس لها بأهل ، حتى بلغت في سنة نيِّفاً وثلاثين وثلثمائة الى أن تقلد وزارة المتقي ، أبو العباس الأصفهاني الكاتب وكان في غاية سقوط المروءة والرقاعة »(١٠) فبإزاحة المتقي (٣٣٣هـ - ٩٤٤م) بدأ المستكفي اتصالاته ، فعرض عن طريق إحدى الجواري مبلغ ثمانمائة ألف دينار على « توزون » القائد العام للجيش فيما اذا رشحه للخلافة وأوصله اليها ، كما أنه سيكون رهن إشارته ، فتم الاتفاق بين الرجلين ؛ وارتقى عرش الخلافة بهذه المؤامرة الدنيئة ، وأما المرأة فقد عينت قهرمانة الخليفة ، مقابل قيامها بهذه الخدمة لكلا الطرفين(١١) .

وفي سنة ٣٣٣هـ - ٩٤٥م دخل البويهيون العراق ، فوزع الخليفة الألقاب على أمرائهم وأمر أن تضرب ألقابهم على الدينار والدرهم ، إلا أن البويهيين أحسوا بأن هناك مؤامرة في الخفاء تحاك ضدهم ، يشارك فيها الخليفة والقهرمانة ، فسارعوا الى خلع المستكفي وسملوه ، كما قطعوا لسان تلك المرأة المتخصِّصة في هذا النوع من الحياكة(١٢) .

وفي تلك الفترة والتي تطرقنا إليها ، أي خلال تلك السنوات الأربع والثلاثين ، نلاحظ وجود نوع من المجابهة بين الجناح المدني الذي يمثله

الخليفة والوزير ورؤساء الدواوين وكبار موظفي الدولة والتجار . والجناح العسكري الذي يمثله بصفة خاصة قادة الجيش الاتراك ، الا أن الجناح المدني لم يتمكن ـ لتضارب المصالح الذاتية بين أطرافه ـ من اقامة تحالف فيما بينه من خلال مواقف صائبة ، يستقطب حولها الجماهير ، ويقف أمام تحكمات القادة العسكريين وتدخلاتهم في الشؤون السياسية ، بل كان منقسما على نفسه ، يستنجد بعضهم بالجيش لإزاحة البعض الآخر ، وكانت الجماهير هي الضحية أولا وأخيرا .

ولكي يضمن هؤلاء القادة العسكريون ولاء الجنود لهم ، كانوا يطلقون لهم العنان ، فأمست كبساتهم على منازل سكان بغداد وكبريات المدن العباسية آفة جديدة منتشرة ، في فترة دائمة الشكوى من المجاعة ، وكان الخليفة يمثل الحلقة الضعيفة السهلة الكسر والفكاك التي يركز عليها الجيش في توجيه ضربته لغرض سيطرته وسطوته من خلال ذلك على الدولة ، لذا فلم يكن الخليفة يحظى باحترام الجيش ، كما لم يكن باستطاعته ممارسة صلاحياته كرأس للدولة .

ففي سنة ٣٢٣هـ مثلا أصدر القائد العام للجيش تعميما لجميع دوائر الدولة أن لا يقبلوا أي كتاب رسمي ، حتى ولو كان موقعاً من الخليفة نفسه ، ما لم يكن عليه توقيعه هو[١٣] فقد كان الخليفة تحت رقابة الجيش ، والويل له إذا ما بدر منه ما يشك منه أنه بصدد محاولة رد الاعتبار لعرشه المنتوف القوادم ، فمثلا أوهَم الوزير علي بن مقلة كلاً من «مؤنس» قائد الجيش و«بليق» الحاجب أن للخليفة اتصالات مريبة ضدهما ، فعين مؤنس أحد ضباطه في قصر الخليفة لتفتيش الداخلين إليه والخارجين منه ، والكشف عن وجوه النساء المحجبات المترددات على القصر ، وفي أحد الأيام حمل الى دار القاهر ، وعاء فيه لبن ، فأدخل الضابط يده فيه ، مخافة أن يكون بداخله رسالة[١٤] .

واما استيلاء البويهيين على العراق سنة ٣٣٤هـ فيعتبر تأريخ دور آخر للخلافة العباسية ، دور سقوط السلطان الحقيقي من أيدي الخليفة ، حيث اصبح مجرد رئيس ديني لا أمر له ولا نهي ، وكما يقول صاحب الفخري : فقد

«اضطربت احوال الخلافة ، ولم يبق لها رونق ولا وزارة ، وتملّك البويهيون ، وصارت الوزارة من جهتهم والاعمال إليهم» ، ولم يكن للخليفة إلا كاتب يشرف على شؤونه وممتلكاته الخاصة وقد وصل به الامر أن يخرج لاستقبال الأمير البويهي ، ولم تكن العادة جارية بذلك من قبل[١٥] .

ومعز الدولة البويهي - وهو من الشيعة - فكّر في ازالة الخلافة عن بني العباس ويولّيها احد العلويين ، الا أن بعض مستشاريه نصحه بالتخلي عن هذا التفكير ، وقال له : «انك اليوم مع خليفة تعتقد انت وأصحابك انه ليس من اهل الخلافة ، ولو امرتهم بقتله لقتلوه ، مستحلّين دمه ، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة ، كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته ، ولو أمرهم بقتلك لفعلوا» فعرض عما كان قد عزم عليه ، وأبقى اسم الخلافة لبني العباس[١٦] . وإذا كان العهد البويهي يمتاز برعاية الحركة العلمية والتقدم العمراني الا انه من الناحية السياسية والاقتصادية لم يكن إلا امتداداً لعهد المماليك الأتراك العسكريين .

كانت تلك حال الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري ، بكل ماشابها من مظاهر الانحراف والسقوط ، حتى انفلتت أطراف كثيرة من هذه الامبراطورية الواسعة ، وأعلنت انفصالها عنها .

وإذا ما ألقينا نظرة على تلك الكيانات السياسية المستقلة ، والمنافسة بعضها لبغداد في ذلك القرن ، نجد :

١ـ الخلافة الأموية في الأندلس (١٣٨-٣٩٧هـ = ٧٠٥-١٠٠٧م) وهي في ازدهار وتقدم ، وحينما عرف عبدالرحمن الداخل (دام حكمه من ٣٠٠ الى ٣٥٠هـ) ما وصلت إليه الخلافة في بغداد من ضعف ووهن تلقّب بأمير المؤمنين[١٧] .

٢ـ الخلافة الفاطمية في المغرب ، أسّسها عبيدالله المهدي على أنقاض دولة الأغالبة والأدارسة (٢٩٧هـ = ٩٠٩م) وطمعوا في مصر ثم نالوها (٣٥٨هـ = ٩٦٩م) .

٣ـ الدولة الاخشيدية في مصر من سنة ٣٢٣ الى ٣٥٨هـ (٩٣٥-٩٦٩م) .

٤ـ الدولة الحمدانية في حلب والثغور والجزيرة الفراتية .

٥ـ الامارة الحسنوية الكرديَّة في كردستان منذ سنة ٣٣٠هـ الى نهاية القرن .

٦ـ عمان والبحرين واليمامة وبادية البصرة كانت بيد القرامطة .

٧ـ فارس والاهواز والجبل والرَّي يحكمها آل بويه .

٨ـ خراسان وما وراء النهر بيد آل سامان .

٩ـ الهند وأفغانستان يسيطر عليها آل سبكتكين .

ورغم هذا الانقسام الخطير فقد كانت الخطبة في اكثر هذه البلاد للخليفة العباسي ، وهو وان جرد من نفوذه المدني من قبل قادة الجيش الاتراك في بغداد والبويهيين فيما بعد ، إلا أن نفوذه الديني بقي كرمز للخلافة الاسلامية في المشرق ، على الأقل .

الحياة الاجتماعية

سنتكلم في هذا الجانب عن أبرز الظواهر التي كانت تتحكم في المجتمع العباسي آنذاك وهي الخصومات المذهبية ، والتعصب القومي ، والانحلال الخلقي .

اما الخصومات المذهبية فقد بدأت فى واقع الأمر في أيام الإمام علي بظهور الخوارج وموقفهم المعروف من قضية التحكيم ، وقد انقسموا على انفسهم ، وتطرَّف الكثير منهم ، حتى ان بعضهم استحلَّ نساء مخالفيهم ودماء ابنائهم[١٨] وأجمعوا كلّهم على « إكفار علي بن ابي طالب » لقبوله التحكيم[١٩] بينما كان الشيعة جميعا يفضلونه على سائر الصحابة ، وتطرف بعضهم فاعتقد ألوهيته ، واعتقد آخرون حلول الإله فيه[٢٠] ولما اتسعت الرقعة الاسلامية ، وتكاثر المسلمون ، تكاثرت الفرق والمذاهب الاسلامية ، إذ دخل في هذا الدين الجديد شعوب وأمم لهم خصائصهم العقلية والنفسية والبيئية ، فهوى كل منهم مذهباً او فرقة يرى فيها التلاؤم مع عقليته ، أو مشاعره ، أو يجد فيها تحقيق غايته ، ومن الممكن أن نقول : إن القادمين الجدد أثاروا مسائل وقضايا جديدة للبحث والنقاش ، كما ظهرت من خلال المزج بين ثقافاتهم السابقة وبين الدين

الاسلامي الذي اعتنقوه فرق جديدة ، ونتيجة هذه الاختلافات في الرأي ، واختلاف الخلفيات الثقافية والفكرية وتضارب الاهواء والمصالح . . بدأ الصراع ، وكذلك الاضطهاد الفكري ، ففي العهد الاموي أعدم الجعد بن درهم ، لأنه كان يقول بخلق القرآن ، كما أعدم غيلان الدمشقي ، لقوله بمبدأ الاختيار[٢١] وهذا الرأي لم يكن يتفق وسياسة الدولة التي كانت تدعو للجبرّية .

وفي عهد المأمون والمعتصم والواثق ، اضطهدت المعتزلة كل من لم يوافقها الرأي ، حتى أن إماماً كأحمد بن حنبل ضرب بالسياط الى أن سال منه الدم ، لأنه لم يشارك المعتزلة القول بخلق القرآن[٢٢] .

ولم يعد هذا الصراع المذهبي في القرن الرابع الهجري محصوراً بين العلماء ، أو بينهم وبين السلطة الحاكمة المتدخلة دوما لنصرة رأي معين يخدمها ، وضد الرأي المخالف لذلك ، بل اتسعت دائرته ، ودخل فيها العامة من الناس ، وأخذ طابع العنف ، فقد اشتدّ في بداية هذا القرن ، اضطهاد الحنابلة لكل من يخالفهم ، فمن حين لآخر كانوا يقومون بأعمال شغب ، ومن بين مايذكره ابن الأثير في حوادث عام ٣٠٦هـ أنه « وقعت فتنة بين العامة والحنابلة ، فأخذ الخليفة جانبا منهم ، وسيّرهم الى البصرة وحبسوا »[٢٣] وأن ابن جرير الطبري لما توفي (سنة ٣١٠هـ = ٩٢٣م) دفن ليلاً في داره ، لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهارا ، وادعوا عليه الرفض والإلحاد « والسبب في ذلك أنه ألّف كتابا ذكر فيه اختلاف الفقهاء ، ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل ، فلما قيل له في ذلك قال : انه لم يكن فقيها ، وإنما كان محدثاً » فاشتدّ ذلك على الحنابلة ، فوقفوا منه هذا الموقف[٢٤] ولما توفي الاشعري ودفن « طمس قبره ، خوفاً عليه ، لئلا تنبشه الحنابلة وتحرقه ، فإنهم عزموا على ذلك مراراً عديدة ، ومعظم الحنابلة يحكمون بكفره ، ويستبيحون دمه ودم من يقول بقوله »[٢٥] .

ولم يك هذا الاختلاف المذهبي ليقف عند المناقشة والجدل ، بل كان يصل الى استخدام السواعد ، وما تستطيع السواعد أن تحمله ، وربما كان ذلك لمجرد اختلاف حول تفسير آية قرآنية ، وإن لم تمس أصلاً من أصول العقيدة

الاسلامية[٢٦] ولما بدأت الامور تتأزم ، وأقبلت بغداد على شفا حرب أهليّة عامة عارمة ، اضطّر الخليفة الراضي الى توجيه انذار الى الحنابلة ، ينكر عليهم تصرفاتاهم ، ويهددهم : «لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ، ومعوجً طريقكم ليوسعنّكم (الخليفة) ضربا وتشريدا ، وقتلا وتبديدا ، ويستعملن السيف في رقابكم والنار في منازلكم ومحالكم .»[٢٧] فالحنابلة في هذا العصر كانوا يحاربون على عدة جبهات :

جبهة الشافعية ، والشافعية لم يكونوا أقل منهم شدة في الرد عليهم ، وكما يقول المقدسي : فالشافعية أشد الفقهاء قدرة على النظر والشغب[٢٨] ، وجبهة اخرى ساخنة ، وهي جبهة المتكلّمين بمن فيهم المعتزلة ، وجبهة أذكى من كل الجبهات نارا ، وهي جبهة الشيعة .

وكذلك كان الصراع بين الحنفية والشافعية ، حتى آل الأمر ، في بعض الاحيان ، الى الخراب والدمار نتيجة ذلك[٢٩] .

وفي عهد هيمنة الاتراك كان اهل السنّة يتمتعون بقسط وافر من الحرية المذهبية ، بينما كانت السلطة ناقمة على الشيعة ، ثم انقلبت الصورة في العهد البويهي حيث تنفست الشيعة الصعداء بعد أن قاست الكثير من الظلم والاضطهاد[٣٠] فالعراق التي كانت تشكو ـ أغلب السنوات ـ من القحط والمجاعة . . بدأت تشهد بين حين وآخر كارثة أخرى جديدة ، وهي قيام الفتنة الطائفية بين السنة والشيعة ، وكان من نتائجها سقوط أعداد هائلة من القتلى والجرحى من الطرفين ، وحرائق تلتهم عشرات الالوف من الدور والمحلات التجارية[٣١] .

ولئن تمكن معز الدولة البويهي من استتباب الأمن وحماية اهل بغداد من اللصوص وقطاع الطرق فانه لم يتمكن من كبح جماح جنوده حينما كانوا يتمردون عليه ، وينزلون الى الأحياء والأسواق يقتلون ، ويحرقون ، وينهبون ، فقد كان جيشه مكونا من ديالمة وهم من الشيعة ، واتراك وهم من السنة ، ومن ناحية اخرى فالديالمة من أصل ايراني ، فبينهم وبين الاتراك اختلاف في اللغة

والقومية ، اضافة الى الاختلاف المذهبي ، فكان النزاع مستمرا بين الطرفين ، فتحولّت بغداد في تلك الفترة الى مسرح للاشتباكات الدائرة بينهما ، فعندما كان النصر للديالمة كان الحرق نصيب الاحياء السنية ، وكذلك الامر بالنسبة للاحياء والاسواق الشيعية عند غلبة الاتراك ، وقد شهدت بغداد في اغلب سنوات حكم البويهيين ظاهرة حرق الاحياء والاسواق ، وكما يقول ابن مسكويه فقد «صارت العصبية بين هذين الصنفين في امر الدّين والدّنيا بعد ان كانت في امر الدين»[٣٢] كما قامت في هذا القرن حركات مذهبية سرية وعلنية ، واخذ بعضها طابعا سياسيا ، او انها في الاصل كانت سياسية واخذت تظهر نفسها في طابع مذهبي .

وكانت هذه الحركات مصدر قلق للخلافة العباسية ، فالقرامطة اسسوا دولتهم في البحرين ، وبدؤوا يتدخلون في شؤون البصرة أحيانا ، حتى أن معزّ الدولة لما سار الى البصرة ، ومعه الخليفة المطيع ، لطرد البريديين عنها ، وسلك طريق البر . . أرسل القرامطة إليه احتجاجا لسلوكه هذا الطريق دون أن يستأذنهم[٣٣] . وقد انتشر الدعاة الفاطميون في العراق لبث الدعوة الفاطمية ، والعمل على ايجاد تنظيمات سريّة وقويّة ، تمهيدا للاطاحة بالحكم العباسي ، واقامة الحكم الفاطمي محله[٣٤] فقد كان الاتهام بالقرمطية في مناطق الحكم العباسي ظاهرة شائعة ، وتؤدي بالمتهم الى الاعدام ، كما حدث للحلاّج ، على ما يبدو سببا حقيقيا لاعدامه .

وكان يصاحب هذا الصراع المذهبي في ذلك العصر ، قيام بعض الدعوات الغريبة ، كالدعوة القراقريّة القائلين بان أرواح الأنبياء والصدّيقين حلّت فيهم[٣٥] وكذلك دعوة الشلمغاني ، فقد ادعى النبوة وأحدث مذهباً مداره حلول الألوهية ، والتناسخ ، واتبعه أناس كثيرون ، منهم الحسين بن قاسم وزير المقتدر ، وشخصيات أخرى مرموقة[٣٦] .

وكما يقول متز : فإن جميع الحركات الروحية في مملكة الاسلام كانت تتلاطم أمواجها في بغداد ، وكان بها لجميع المذاهب أنصار[٣٧] .

وأما الظاهرة الثانية البارزة في ذلك العصر فهي التعصّب القومي .

هنا لابد من العودة قليلاً الى العصر الأموي ، حيث كانت الدولة الأموية عربية النزعة والطابع ، ولم يتول القيادات والمناصب الكبيرة فيها إلا جماعة من ابناء الامويين ، ومن اهل البيوتات العربية التي تعتمد عليها الخلافة ، واما ابناء الامم الاخرى الذين دخلوا الاسلام فكان يطلق عليهم «الموالي» ، وينظر اليهم نظرة فيها نوع من الاحتقار ، حتى ان بعض العرب غلوا في ذلك ، وشعروا ان الدم الذي يجري في عروقهم دم ممتاز ، وتملّكهم هذا الشعور بالعظمة ، فنظروا الى غيرهم من الأمم نظرة السيد الى المسود ، وكان من أهم التقاليد السائدة أيام حكمهم احتقار غير العرب في الحياة الاجتماعية ، واستغلالهم مالياً ، فأحدث ذلك تذمراً وسخطاً في الأوساط الايرانية حيث اعتنق الكثير منهم الاسلام للتخلص من الطبقية الجائرة التي أحكمتها الاستقراطية الايرانية ، كما يرى بعض الباحثين(٣٨) .

فهولاء بجانب ان حياتهم الاقتصادية لم تتبدل ، وجدوا أنه ينظر اليهم باحتقار لمجرد انهم من عرق غير عربي ، وقد كان لذلك ردّ فعله ، فاستغل العباسيون هذا التذمر ، وذاك السخط ، وكانت النتيجة قيام الدولة العباسية ، فتقلّد الايرانيون في الدولة الجديدة المناصب الكبيرة ، وبرزوا فيها ، ولما انتصر المأمون على اخيه الامين عدّ ذلك انتصارا للفرس ، فتغلغلوا اكثر ، وباتت الدولة تعتمد عليهم ، فهنا نشأت عصبيتان قوميتان : العصبية العربيّة والعصبية الفارسيّة وكان الصراع بين العصبيتين يظهر عنيفاً أحياناً ، وهادئاً حيناً آخر ، إلا أنه كان عميقاً في كلتا الحالتين .

وفي القرن الثالث الهجري ظهر عنصر ثالث بجانب العرب والفرس ، وهو العنصر التركي ، فقد دخل الاتراك حلبة هذا الصراع ، ولكن خلوا من كل دعامة حضارية وتاريخية ، لذلك عدّهم صاعد : «من الأمم التي لم تعن بالعلوم»(٣٩) فلم تكن لديهم مدنية سابقة ، وهذا مادفع الجاحظ أن يطلق عليهم : «أعراب العجم» ويعني بالاعراب البدو(٤٠) بينما كانت لمسات الفرس واضحة على جميع مناحي الحياة ، السياسية والادارية ، والثقافية ، والاجتماعية ، بل الروحية ايضاً .

وبدأت العصبية ضد الاتراك منذ عهد المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ = ٨٣٣-٨٤١م) وبمقتل المتوكل (٢٤٧هـ = ٨٦١م) اصبحت امور الدولة والخليفة نفسه تحت قبضتهم ، واظهروا كراهيتهم ومعاداتهم للفرس والعرب على السواء[٤١] ومن هنا كان تنكيلهم بالشيعة ، حيث كان التشيّع منتشرا بين العرب والفرس ، الامر الذي ادى الى قيام كيانات شيعية مستقلّة عن حكم بغداد[٤٢] .

وأخذ بعض المحدّثين يضعون الأحاديث في ذمّ الاتراك ، تعبيرا عن شعورهم القومي والمذهبي[٤٣] . وهذا ما دعا فتح بن خاقان وزير المتوكل أن يطلب من الجاحظ كتابة رسالة في فضائل الترك[٤٤] وقد كاد ان يخلع فاتح العراق معزّ الدولة نتيجة الصراع القومي الحاد داخل جيشه المكون من الديالمة والاتراك ، ففي احيان كثيرة كان القتال يدور بين الطرفين لأوهى الأسباب[٤٥] .

وهكذا نرى أن الصراع القومي في هذا القرن كان دائرا بين :

العرب : وهم يعتزّون بتاريخهم كقبائل مستقلة قاومت المحتلّين ، وبمزاياهم وخصائصهم ، وأن محمدا (ص) منهم ، وأن الاسلام نشأ بينهم ، وأن القرآن نزل بلغتهم .

الفرس : وهم يعتزون بتاريخهم كامبراطورية واسعة الأرجاء ، وشعب ذي حضارة موغلة في القدم ، وبأن الدولة العباسية مدينة لهم بنشأتها ، وقوتها ، وتطورها .

الترك : وهم يفتخرون بقوة أجسامهم وبأسهم في الحرب ، وبأنهم حماة الخلافة السنيّة من تآمر الشيعة والفرس عليها .

الظاهرة الثالثة التي تميز هذا العصر هي الانحلال الخلقي .

لسنا بصدد ذكر جميع مظاهر هذا الانحلال ، فذلك يطول ، ثم انه ليس موضوع بحثنا ، وانما نقتصر على لمحات من بعض هذه المظاهر البارزة :

١ـ نكث العهد : لم يكن للعهد في هذا القرن كثير احترام ، فقد نجد الخليفه والامير يحلف كل منهما للآخر ، ولكن في الوقت نفسه يفكّر كل منهما عن طريقة مضمونة للتخلص من صاحبه ، كما كان الأمر بالنسبة للخليفة

المستكفي ومعز الدولة البويهي ، وكذلك بالنسبه لقادة الجيش فيما بينهم ، وقد وجدوا في سمل العين طريقا للتحلل من العهد تجاه الخلفاء ، ويبدو انهم كانوا يقتدون بالسفاح مؤسس الدولة العباسية ، فقد اعطى الامان لزيد بن عمر زعيم العرب في حينه ، فقتله قبل ان يجف مداد ذلك الأمان(٤٦) .

٢ـ الرشوة : باتت الرشوة في عرف المسؤولين امرا « مشروعا » ، فكان لكل وظيفة سعرها ، حتى الخلافة كان لها ثمنها المحدَّد ، وكانت الوزارة تسند لمن يدفع ، والوزير بدوره يعين الولاة والموظفين بعد ان يقبض منهم ماطلب ، فالخاقاني وزير المقتدر السيء السيرة والسلوك ، كثير التولية والعزل « ولّى في يوم واحد تسعة عشر ناظرا للكوفة ، وأخذ من كل واحد منهم رشوة ولما التقوا كلهم في طريق الكوفة ، وانكشف لهم الأمر ، اتفقوا على ان ولاية الأخير صحيحة ، وعاد الباقون الى الوزير ، ففرَّقهم في وظائف اخرى »(٤٧) .

والقضاة ـ والمفروض انهم حماة العدالة ـ جرفهم تيار الرشوة ، فكان منهم من يجمع الالوف وعشرات الالوف من الدنانير في فترة توليه القضاء(٤٨) فلما ولى معز الدولة البويهي ، عبدالله بن أبي الشوارب ، منصب قاضي القضاة ، شرط على نفسه أن يحمل في السَّنة الى خزائن ابن بويه مائتي ألف دينار(٤٩) وكان أبو الحسين الرقي قاضي سيف الدولة الحمداني على حلب يصادر التركات ويقول : التركة لسيف الدولة ، وليس لأبي علي (يقصد نفسه) الا الجعالة(٥٠) .

٣ـ السلب والنهب واللصوصية : لقد ذكرنا من قبل ، ما كان يقوم به الجيش من اعمال السلب والنهب لبيوت الناس والأسواق في مناسبات كثيرة ، لاسيما عند اسقاط خليفة ، واحيانا كان الضباط والجنود يفتعلون المشاكل ، ويهيئون الاجواء للقيام بتلك الاعمال ، اضف الى ذلك انتشار عصابات السرقة في مدينة بغداد بصورة خاصة ، ومما يؤسف عليه ان هؤلاء اللصوص كانوا يجدون ـ أحياناً ـ الحماية من بعض كبار رجال الدولة ، ومن امثلة ذلك ان ابن شيرزاد ـ أحد قادة الجيش وتولى منصب امير الامراء قبيل مجيء البويهيين الى بغداد وسيطرتهم عليها ـ كان يحمي جماعة من اللصوص مقابل مبلغ شهري يدفع اليه(٥١) .

اضافة الى هذه الملامح المنكرة في ذلك العصر ، كانت هناك ملامح اخرى لانحلال الخلق الاسلامي في مجتمع يدعي انه قائم على الدين ، وان السلطة الحاكمة تستمد شرعيتها من الاسلام .

فإذا كان حظر الخمر من مميزّات الدين الاسلامي الواضحة ، فانه لم يعد مانعاً لمعاقرتها ، فقد كان اغلب الخلفاء العباسيين يتناولون الخمر ، وبعضهم كان مولعاً بها ، لايكاد يصحو من السكر[٥٢] وقد ذكر النواجي من كتابه «الحليّة» انه ينس ، اذ لم يجد في كتابه متسعاً لذكر الخلفاء والوزراء والكتاب الذين كانوا ينكبون على هذا الشراب المحّرم[٥٣] .

فالوزير الخصيبي كان يواصل الشرب بالليل والنوم بالنهار ، وإذا انتبه كان مخمورا[٥٤] . وكذلك الوزير المهلّبي كان له في الأسبوع ليلتان ، يجتمع فيه لديه فيهما جمع من القضاة والفقهاء ، فيشربون وتلعب الخمر برؤوسهم ، فيرش بعضهم بعضاً بها واذا أصبحوا عادوا الى وقارهم وجلسوا للقضاء والفتيا[٥٥] . وانتشرت ظاهرة الشرب ، وقبلها العرف العام ، وبات لمجالس الشراب آدابها الخاصة ، واستعدادها الخاص نتيجة إقبال كبار شخصيات الدولة والمسؤولين عليها[٥٦] وكان يوجد في بيوت هؤلاء رجل يسمى «الشرابي» عمله العناية بأمور الشراب[٥٧] .

كما ان بعض النخّاسين فتحوا دوراً للملاهي «بيوت القيان» حيث جمعوا فيها جواري يغنين ويقدمن الشراب للرواد ، ويتاجرن بالعشق والغرام ، وكان الشباب يقصدونها بكامل حريتهم . ومما هو جدير بالذكر ان بيع الجسد في هذا القرن عدّ من وسائل الارتزاق «المشروعة» وقد فتحت محلات عامة لذلك في بغداد وفي بعض مدن الدولة العباسية ، وكانت السلطة تأخذ من المومسات ضريبة الدخل واكتسبت الدعارة الحماية الرسمية[٥٨] .

كما انتشرت في تلك الفترة ظاهرة الشذوذ الجنسي والتغزل بالغلمان[٥٩] .

الحياة الاقتصادية

كانت الثروة في القرن الرابع الهجري وبشكل محدد في المملكة العباسية موزعة بشكل جائر ، فهناك طبقة مفرطة في الترف ، وعددها محدود تمثل الاستقراطية الحاكمة ، تقابلها طبقات مسحوقة ، لا تملك قوت يومها تعيش في بؤس وحرمان نتيجة هيمنة الطبقة المتسلطة وسيطرتها على مقاليد الحكم ، ومصادر الثروة ، وامتلاك الاراضي ، والانتاج الزراعي .

والطبقة التي من الممكن ان نسميها «المتوسطة» - وهي وان كانت منتعشة نوعا ما اقتصادياً فلأنها متصلة بالطبقة الحاكمة ، وفي خدمتها ، وتمتلك مهارات تجارية واقتصادية ، وعسكرية ، وفنية لايمكن الاستغناء عنها[٦٠] .

ونود هنا أن نقدم أمثلة قليلة لهذا التباين ، وذلك الجور ، ليسهل علينا تصور الوضع الاقتصادي في الفترة التي نحن بصددها :

دخل جماعة يوما ما على الخليفة الراضي ، وهو جالس على آجرّة قبالة عمّال يقومون بالترميمات في احد قصوره ، فأمرهم بالجلوس ، فأخذ كل منهم آجرّة وجلس عليها ، ولما قاموا أمر الخليفة ، رغم الازمات المالية التي تمر بها البلاد ، ان يوزن آجرة كل منهم ، ويدفع اليه من بيت المال وزنها ذهبا[٦١] .

ولما قتل القائد التركي «بجكم» فتش الخليفة داره ، فوجد مايزيد على المليونين من المبالغ النقدية «دراهم ودنانير» وتحت ارضية غرفته ستة وثلاثين الف درهم ، عدا ان هذا القائد التركي كان يدفن معظم ثروته في الصحراء بطريقة خاصة ، لايطلع عليها ولايهتدي اليها احد[٦٢] . وكان راتب الوزير سبعة الاف دينار في الشهر ، في الوقت الذي كانت المعيشة في الاوساط الفقيرة ، لأسرة مكونة من ثلاثة اشخاص ، تتطلب ثلاثمئة درهم في السنة اي مئة وعشرين ديناراً[٦٣] .

وفي زمن المقتدر كان يخصّص كل شهر مبلغ ثلاثمئة دينار لنفقات المسك في مطبخه ، علما بانه لم يكن يتناول الطعام الذي فيه هذه الرائحة[٦٤] .

وفي الوقت الذي نجد فيه هؤلاء المالكين لزمام الامور ، والمسيطرين على ثروات البلاد يبنون القصور الفخمة ، وينفقون عليها الملايين ، ويدفعون في شراء جارية مبالغ خيالية ، ويهبون الآلاف لشاعر يمدح ، ولمهرج يضحك ، نجد كبار العلماء والفقهاء من الذين يعتزون بكرامتهم ، ولايمدون ايديهم للحكام ، ولا يخضعون انتاجهم في خدمة السلطان... يعيشون في فقر مدقع ، تأبى عليهم انفسهم العزيزة التزلّف والرياء والنفاق .

فهذا عبدالوهاب البغدادي ، الفقيه الاديب الشاعر ، صاحب المصنَّفات الرائعة في الفقه ، تضيق به المعيشة في بغداد ، حتى لايجد قوت يومه ، ويخرج عنها طالبا للرزق ، ولما ودّعه اكابرها قال لهم : لو وجدت بين ظهرانيكم رغيفين كل غداة ما عدلت عن بلدكم(٦٥) . وابو سليمان المنطقي هذا الطود الشامخ ، كانت حاجته ماسّة الى رغيف ، وحوله وقوته قد عجزا عن أجر مسكن ، وعن وجبة غذائه وعشائه على ما يروي أبو حيان التوحيدي(٦٦) .

وكانت حالات الفقر تظهر بوضوح في المناسبات الاجتماعية لاسيما في الأعياد(٦٧) .

وليس هذا التباين الاقتصادي وليد هذا القرن ، بل يرجع الى أيام الخلافة الاموية ، الا اننا نجد منذ النصف الاخير من القرن الثالث الهجري وفي القرن الرابع ، ان الشعور بالاستياء تجاه هذا الوضع يقوى ويؤدي الى تكوين تنظيمات قوية ، او نقول بعبارة أخرى : إن بعض الطموحات القيادية انتبهت الى هذه النقطة المهمة ، وترجمتها الى حركات مسلّحة كثورة الزنج التي هددت كيان الدولة العباسية ، وشغلتها قرابة اربعة عشر عاما ، كما انتشرت الدعوة القرمطية بين الفلاحين اللذين كانوا يئنّون من ضغط الحياة ، وجشع الملاكين ، وكذلك بين قبائل العراق الجنوبي ، وبادية الشام ، حيث كان فقرهم مضرب المثل(٦٨) .

وحينما نتصفح كتب التاريخ المعنيّة بتلك الفترة ، تهولنا تلك المجاعات الكثيرة والمهلكة ، فقلما تمر سنة دون مجاعة ، اضف الى ذلك ما يترتب عنها من امراض وأوبئه فتاكة ، تحصد الفقراء حصداً .

ففي سنة ٣٣٠هـ «بيع الكُرُّ من الحنطه بثلاثمئة وستة عشر دينارا »[٦٩] .

وفي سنة ٣٣٠هـ كان في بغداد قحط لم ير مثله ، وهرب الناس ، وكانت «النساء يخرجن عشرين عشرا ، يمسك بعضهن بعضا : ويصحن : الجوع ، الجوع ، ثم تسقط الواحدة بعد الواحدة ميتة »[٧٠] وفي سنة ٣٣٤هـ اشتد الغلاء حتى « أكل الناس الميتة ، والكلاب ، والسنانير ، وأخذ بعضهم ومعه صبي فشواه ليأكله » وأكل الناس خروب الشوك فأكثروا منه ، وكانوا يسلقون حبَّه ويأكلونه ، فلحق الناس امراض واورام في احشائهم « وكثر فيهم الموت ، حتى عجز الناس عن دفن الموتى ، فكانت الكلاب تأكل لحومهم »[٧١] .

وحيث ان الزراعة كانت الدعامة الاساسية التي يقوم عليها اقتصاد البلاد ، فان الحكام والمسؤولين ، في الخلافة العباسية ، في القرن الرابع الهجري لم يحاولوا اتخاذ خطوات في طريق تنظيم الشؤون الزراعية ، مثلما كان في العصر الذهبي العباسي بحيث تؤدي الزراعة انتاجا وافرا تسد حاجات البلاد ، وتدخل قيمة الفائض منها خزانة الدولة .

ويرجع تردي الأوضاع الاقتصادية ـ في تلك الفترة ـ الى حالة الفوضى السائدة في الحياة السياسية ، والصراعات والمنازعات والحروب الدائرة بين قادة الجيش على الصورة التي تطرقنا اليها فيما سبق .

وكان من ابرز مفردات هذا الاهمال المتعمَّد لتنظيم الشؤون الزراعية ، وجشع المسؤولين واستغلالهم للفلاحين :

١ـ إهمال وسائل الريّ : فالقنوات التي تمد الارض بالماء تحتاج على الدوام الى كثير من العناية والرعاية والتطهير ، يعجز عنها الافراد والاسر ، فلما عجزت الحكومة عن تعهد هذه القنوات ، او إهمالها ، وتحولت الكثير من تلك الأراضي الى مستنقعات ، قلت المساحات المزروعة ، وبالتالي قلت موارد الطعام فكان القحط والمجاعة[٧٢] .

٢ـ نظام الاقطاع والضمان : كانوا يقسمون الاراضي الى صنفين ، صنف أعطي عن طريق الإقطاع من أملاك بيت المال ، للولاة وقادة الجيش وأصحاب

النفوذ ، يتصرفون فيها كيفما يشاؤون ، فأثقل هؤلاء كواهل الزرّاع بكثرة طلباتهم ، دون ان يقدموا لهم اية مساعدة لاستصلاح تلك الاراضي ، واذا قلت المحصولات قاموا بمصادرة كل مايملكه الزراع ، ومن هنا كان المزارع كما يقول ابن مسكويه : « بين هارب جال ، وبين مظلوم صابر لاينصف ، وبين مستريح الى تسليم ضيعته الى المقطع ليأمن شرّه »[٧٣] فنظام الاقطاع أضعف همّة الفلاحين ، حيث كان عليهم زرع الأرض واصلاحها وتنميتها[٧٤] .

اما الصنف الآخر ذو الأراضي الخراجية ، فكان يعطى للوزراء والقادة والولاة لقاء مبلغ يؤدونه لبيت المال ، فكانوا يتفننون في استخراج المال من الزراع بكل وسيلة ، الأمر الذي يجعل المزارع في أغلب الأحيان يترك ارضه للضامن ويفلت بجلده[٧٥] .

٣ـ الضرائب والمصادرات : كان من أسباب المجاعات والمشاكل الاقتصادية ، في هذا العصر الذي نحن بصدده ما كان يلجأ اليه الولاة بكثرة من فرض الضرائب الباهضة ومصادرة اموال المواطنين ، ولم يقتصر الامر في هذه الضرائب على الكماليات ، بل تعداها الى الضروريات ، ففرضت مثلا ضريبة على الملح[٧٦] .

أما المصادرة فكانت ذات أشكال عجيبة ، فالخليفة او الأمير يصادر الوزير ، والوزير يصادر التجار ومن يعمل تحت إمرته والمواطنين ، والضامن يصادر الفلاح . وكانت الغاية هي الحصول على المال ، واستخدموا لتحقيق هذه الغاية أشدّ ألوان التعذيب فالوزير ابن الفرات يبحث عن رجل « لايؤمن بالله ولا باليوم الآخر ، يطيعني حق الطاعة ، فانفذه في مهمة لي ، فاذا بلغ ما أرسمه له ، أحسنت إليه إحساناً يظهر عليه وأغنيته » وكانت المهمة تعذيب أحد التجار للحصول منه على المال[٧٧] .

وكان بجانب المصادرة ، الاستيلاء على اموال المواطنين ، دون ان يكون هناك شبهة حق ، ومن غير ان يكون في الامر وجه سياسي ، فبعض الولاة والأمراء كانوا يستولون على تركة الميت رغم وجود الورثة ، فاذا مات غني فقد جرً

النكبة لاهله ولكل من يتصل به ، فيتعرّضون لتحقيق مصحوب بالتعذيب للاعتراف بحقيقة حجم تركة هذا الشخص المتوفى . لقد صوّر ابن المعتز هذه الحالات في أراجيز أبرع تصوير(٧٨) . اضافة الى ذلك فان أعمال السلب والنهب التي كان الجيش يقوم بها في مناسبات عديدة ، كان لها تأثيرها ودورها في انتشار القحط والمجاعة(٧٩) .

هذه هي أمثلة على التدهور الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، الأمر الذي أدى الى المجاعات وتفشي الأمراض والأوبئة ، وكانت الدولة غير مهتمة بكل ذلك ، فقد وضع المهيمنون على مقاليدها مصالحهم الذاتية ومكاسبهم الشخصية فوق كل اعتبار .

الحياة الثقافية

على الرغم من سوء الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في هذا القرن . الا ان العلوم بجميع فروعها المتداولة ، كانت في تقدم ملحوظ ، ومن الممكن ان نقول بأن القرن الرابع الهجري كان العصر الذهبي للعلوم والمعارف الاسلامية والفلسفية .

ففي هذا العصر امتزجت الثقافات اليونانية والفارسية والهندية والسريانية بالثقافات الاسلامية ، فالفرس والهنود كانوا يتثقفون بالثقافة العربية ، وينتجون فيها ، ووثنيو حرّان والسريانيون يواصلون العمل لنشر الثقافة اليونانية(٨٠) .

واذا ما ألقينا نظرة عامة على تلك العلوم الاسلامية المتوارثة لليوم . نجد ان نموها واكتمالها كانا في القرن الرابع الهجري الذي شهد المشاهير من العلماء في كل فن .

ففي اللغة العربية وعلومها ، ظهر الزجاج ، وابو علي الفارسي ، وابن جنيّ ، والثعالبي والجوهري ، وابن الهلال الصابي ، والخوارزمي ، والهمداني .

وفي الشعر برز المتنبّي ، والمعريّ ، والشريف الرضي ، والصنوبري .

وفي النقد كان قدامة ، وابن طباطبا .

وفي تاريخ الأدب أبو فرج الأصفهاني .

واذا كان القرن الثاني الهجري شهد معارك كبيرة في النحو والصرف بين البصريين والكوفيين ، وفي القرن الثالث وجد نوع من الامتزاج بين المدرستين... فان القرن الرابع سجل الامتزاج التام بين المذهبين(٨١) .

وفي الحديث نشأ كثير من العلوم حول تدوينه ، مثل علم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الجرح والتعديل ، وفي هذا القرن ظهرت فكرة ، وهي أنه يجوز الاكتفاء في رواية الحديث بما في الكتب ، وكان من محدثي هذا العصر الدارقطني والنيسابوري ، اذ وضع الاخير مصطلحات الحديث من صحيح ، وحسن ، وضعيف ، وجعل لها اصولا ، ووضع بذلك أساساً بقي معمولاً به الى اليوم ، وقد قام العلماء في ذلك القرن بنقد الحديث ونقد السند ، وتاريخ للمحدثين ، والحكم لهم او عليهم(٨٢) .

وفي علم الكلام ظهر الامام الاشعري ، فاستقام لهذا العلم أمره بعد محنة خلق القرآن التي أثارها المعتزلة ، وكذلك برز الباقلاني .

وفي هذا العصر نضج الفقه ايضا ، فدونت المذاهب ، وجمع ماتفرّق ، وفسّر ما أبهم .

كما يمثّل هذا القرن العصر الذهبي للتصوف الاسلامي في أرقى مراتبه واصفاها فاصبح طريقاً لتصفية النفس ، وتحصيل المعرفة في مقابل طريقة اهل النظر من الكلاميين(٨٣) وكان من متصوفة هذا القرن الحلاّج ، وأبو طالب المكي .

واذا ازدهرت الترجمة في عصر المأمون فقد وصلت في هذا العصر الى مرحلة التدقيق والترف ، فلم يكونوا يثقون بتلك الترجمات السريعة التي قام بها الرواد الاول في حماس وعجلة ، فكانوا يعيدون في الترجمات السابقة للفلسفة اليونانية(٨٤) ، وكما يقول الدكتور مدكور : اذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث قد شغلوا بنقل العلوم الاجنبية ، وتفهمها فانهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بانفسهم ولانفسهم ، وانتقلوا من الجمع والتحصيل الى الانتاج الشخصي(٨٥) .

ففي هذا القرن تميزت الفلسفة الاسلامية بشخصيتها القائمة وكيانها المستقل . وبرز الفارابي «الاب الحقيقي للفلسفة الاسلامية» فقد شاد بناءها وألم باجزائها الرئيسية رابطا بعضها ببعض[٨٦] ، وكذلك جماعة اخوان الصفا موضوع دراستنا .

ويرجع هذا التقدم العلمي والازدهار الثقافي الى عدة أسباب ، منها :

المنافسة الشديدة التي كانت بين العواصم الجديدة في انحاء البلاد الاسلامية فاصبح العلماء والادباء ينتقلون من بلاط الى بلاط ، ومن كنف امير الى كنف سلطان ، وهذه الرعايه من الحكام قد تكون نتيجة الميل الى العلم والأدب والفلسفة لدى بعضهم ، او لمجرد التفاخر والتظاهر .

ومنها الحرية التي كان العالم او الاديب يشعر بها ، فان اضطهد هنا لرأيه او اتجاهه فقد يجد هناك من يقدره ويشجعه ، والى غير ذلك من الأسباب[٨٧] .

إلا ان الصراع لم يترك هذه الناحية من نواحي الحياة أيضاً في تلك الفترة ، فقد اشتدت شقة الخلاف بين المتصوفة والفقهاء ، فكان لكل من الطائفتين وجهة نظر خاصة في اغلب المسائل التي هي من صميم الدين[٨٨] فقد ذهب الصوفية ، مثلا الى القول بان الفقه لايكفي لضمان النجاة في الحياة الأخرى ، وكانوا يسمونه : علم الدنيا ، ويشنعون على الفقهاء[٨٩] وكذلك كان الفقهاء يقفون من الصوفية موقفا لا يتسم بالود . وقد تكون مأساة الحلاج - من حيث الظاهر - نتيجة هذا الصراع* .

والأمر على هذا في الصراع الدائر بين المشتغلين بالفلسفة والمتكلمين ، فقد كان الفلاسفة والمشتغلون بالفلسفة يرمون المتكلمين بالتعصب ، واستحسان التقليد ، وانهم من قبيل العوام[٩٠] والمتكلمون كانوا يرون في اتجاه هؤلاء الفلاسفة خطورة على الاسلام ، فيرمونهم بشتى التهم .

والصراع نفسه يدور بين الفقهاء والنحويين ، حيث يتهمهم الفقهاء بأنهم ،

---

* أعدم الحلاج لسبب سياسي .

في الغالب ليسوا متدينين ، وقد قال بعضهم «النحو يذهب بالخشوع من القلب» وكذلك قيل : قلما يكون النحوي ديِّنا(٩١) .

كما نلمس ذلك الصراع في المجادلة التي دارت بين ابي سعيد السيرافي ويونس بن متى ، فالاول يمثل الثقافة اللغوية او العربية ، وينكر الحاجة الى المنطق الأرسطي ، اذ هو في رأيه خاص باللغة اليونانية ، لا علاقة له باللغة العربية ، والثاني يمثل الثقافه الفلسفية او الاجنبية ، ويرى ان المنطق يبحث عن الاعراض المعقولة والمعاني المدركة ، والناس في المعقولات سواء(٩٢) .

كما ان هناك من يرى ان معارف اليونان كلها «مسروقة من حكماء العرب» الذين كانوا قبل زمان الفلسفة من «العرب القحطانية ، والجرهمية وسائر الاصناف الحِميريّة»(٩٣) .

حتى البلاغيون واللغويون كانوا منقسمين على أنفسهم ، هناك من يقيسون البلاغة بالمقاييس العربية الخالصة ، وهم اللغويون الذين لم يكونوا يقدرون عملا ادبيا الا اذا تلاءم مع صورته البلاغية الموروثة ، وكان هناك من يقيسونها بالمقاييس اليونانية الخالصة من حيث التعمّق في المعاني والأخيلة والالتزام بقواعد «المنطق» . وكانت الخصومة تشتد بين الطرفين في احيان كثيرة ، فالاولون يعرضون عن كل ما نقل عن اليونان ، والآخرون يقبلون عليه منبهرين به(٩٤) .

كانت هذه ـ بايجاز ـ اهم الملامح البارزة في الحياة السياسية والاجتماعية ، والاقتصادية ، والثقافية في القرن الرابع الهجري ، عصر اخوان الصفاء .

واذا كان التأريخ قد كتب صفحات مشرقة في تقدم العلوم والفنون في هذا العصر فقد سجل مظاهر التدهور السياسي والاجتماعي والاقتصادي في اكثر صفحاته .

نعم كانت تلمع في الأفق ، أحياناً ، علامات مضيئة من السلوك الانساني ومحاولات اصلاحية مخلصة ، إلا أنها سرعان ما كانت تختفي في خضم تلك الظواهر والمظاهر .

هوامش الفصل الأول ـ الباب الاول

(١) ابن الطقطقى ـ الفخري في الآداب السلطانية والدول الأسلامية ١٩٥ ، عبدالعزيز الدورى ـ دراسات في العصور العباسية المتاخرة ٢١٠ .

(٢) المصدر السابق ١٧٩ .

(٣) د . حسن ابراهيم ـ تأريخ الإسلام ٢/ ٢٠ .

(٤) الخضري – تأريخ الأمم الاسلامية الدولة العباسية ٣٨٥ .

(٥) ابن الطقطقى ـ الفخري ١٩٥-٢٠٣ . المسعودي ـ التنبيه والاشراف ٣٣٤ .

(٦) ابن الطقطقى ـ الفخري ٢٠١ . متز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الربع الهجري ١١٨/١ .

(٧) المصدر السابق ٢٠٣ . متز ـ الحضارة الاسلامية ١٤/١ .

(٨) المصدر السابق ٢٠٣-٢٠٤ . السيوطي ـ تأريخ الخلفاء ٢٨٨-٢٩٠ . المسعودي ـ التنبيه والاشراف ٣٥٢ . متز الحضارة الاسلامية ١٤/١ .

* سمل العين لم يكن من ابتكار هذا العصر ، فمثلا يروي الفردوسى في الشاهنامه أن الملك هرمز سملت عيناه وخلع سنة ٥٩٠م . وكذلك سملت «ايرين» عيني ابنها قسطنطين السادس وكانت وصية عليه لتصبح اول امبراطورة على عرش بيزنطيا ، ودامت فترة حكمها من ٨٠٢ الى ٨١١م .

(٩) ابن الطقطقى ـ الفخري ٢٠٨ . حسن ابراهيم ـ تأريخ الاسلام ٢٨/٣ عبدالعزيز الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ٣٢ . فيليب حتي ـ تأريخ العرب ٦٠٧/٢ .

(١٠) الهمداني ـ جامع التورايخ ١١٤/١ .

(١١) ابن الأثير ـ الكامل ١٤٩/٨ . ابن مسكويه ـ تجارب الأمم ٧٣/٦-٧٥ . متز ـ الحضارة الاسلامية ١٧/١ .

* «القهرمانة» هي المشرفة على الشؤون المنزلية والحريم .

(١٢) ابن الطقطقى ـ الفخري ٢١٢ . ابن الأثير ـ الكامل ١٣٤/٨ .

(١٣) متز ـ الحضارة الإسلامية ٢٢/١ .

(١٤) ابن العبري ـ مختصر تأريخ الدول ٢٧٦ .

(١٥) ابن الطقطقى ـ الفخري ٢١١ . متز ـ الحضارة الاسلامية ٢٠٤/١ . الخضري ـ تأريخ الدولة العباسية .

(١٦) ابن الأثير ـ الكامل ١٤٩/٨ . حسن ابراهيم ـ تأريخ الاسلام ٤٤/٣ .

(١٧) حسن ابراهيم ـ تأريخ الأسلام ١٧٦/٣ .

(١٨) الشهرستاني ـ الملل والنحل ١٦٤/١ .

(١٩) الأشعري ـ مقالات الاسلاميين ١٥٦/١ .

(٢٠) المصدر السابق ٦٥/١ ، ٨٢-٨٣ .

(٢١) ابن الأثير ـ الكامل ١٩٦/٥-١٩٧ .

(٢٢) أحمد امين ـ ضحى الاسلام ١٨٠/٣ .

(٢٣) ابن الأثير ـ الكامل ٦/ ١٦١ .

(٢٤) المصدر السابق ٦/ ١٧١ .

(٢٥) أبو الفداء ـ تأريخ ابي الفداء ٢/ ٦٥ .

(٢٦) المصدر السابق ٢/ ٧٩ . ابن الأثير ـ الكامل ٨/ ٧٣ . السيوطي ـ تأريخ الخلفاء ٣٨٤ فالآية الكريمة «عسى ربك ان يبعثك مقاما محمودا» قالت الحنابلة معناها يقعده الله على عرشه ، وقال غيرهم هي الشفاعة ، ودام الخصام واقتتلوا جماعة كثيرة .

(٢٧) ابن الأثير ـ الكامل ٨/ ١٠٧ . أبو الفداء ـ تأريخ أبي الفداء ٢/ ٧٨ .

(٢٨) متز ـ الحضارة الاسلامية ١/ ٢٩٨ .

(٢٩) أحمد امين ـ ظهر الاسلام ٢/ ٨٠ .

(٣٠) حسن ابراهيم ـ تأريخ الاسلام ٣/ ٤٢٣ .

(٣١) ابو الفداء ـ تأريخ ابي الفداء ١/ ٢٢١ . ابن عماد الحنبلي ـ شذرات الذهب ٢/ ٣٧٦-٣٧٩ ، ٣/ ٣٩ .

(٣٢) ابن مسكويه ـ تجارب الأمم ٦/ ٣٢٦-٣٢٨ . ابن عماد الحنبلي ـ شذرات الذهب ١/ ٣٣٩ ، ٣٦٢ ، ٣٦٧ ، ٣٧٩ .

(٣٣) الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ١٢٤ .

(٣٤) ابن الأثير ـ الكامل ٨/ ١٦٨ .

(٣٥) المصدر السابق ٨/ ١٧٨ .

(٣٦) ابن الساعي ـ مختصر تأريخ الخلفاء ٨٠ .

(٣٧) متز ـ الحضارة الاسلامية ١/ ٧٨ .

(٣٨) الدوري ـ دراسات في العصور الاسلامية ٨ .

(٣٩) صاعد ـ طبقات الأمم ١٠ .

(٤٠) جمال الدين سرور ـ تأريخ الحضارة الاسلامية في المشرق ١٦٣ .

(٤١) أحمد امين ـ ظهر الإسلام ١/ ١٠ . حسن ابراهيم ـ تأريخ الإسلام ٣/ ٤٢٢ .

(٤٢) أحمد امين ـ ظهر الاسلام ١/ ٤٢ .

(٤٣) المرجع السابق ١/ ٧ .

(٤٤) المرجع السابق ١/ ٤٢ .

(٤٥) الخضري ـ تأريخ الأمم الاسلامية ٣٨١ .

(٤٦) حسن ابراهيم ـ تأريخ الاسلام ٢/ ٢١ .

(٤٧) ابن الطقطقي ـ الفخري ١٩٧ .

(٤٨) محمد كرد علي ـ الاسلام والحضارة العربية ٢/ ٢٥٨ .

(٤٩) المرجع السابق ٢/ ٤٥١ . متز ـ الحضارة الاسلامية ١/ ٢١١ .

(٥٠) أحمد أمين ـ ظهر الاسلام ٢/ ٩

(٥١) ابن الأثير ـ الكامل ٨/ ١٤٧ . السيوطي ـ تأريخ الخلفاء ٣٩٦ .

(٥٢) متز ـ الحضارة الاسلامية ١/ ١٤ .

(٥٣) فيليب حتي ـ تأريخ العرب ٢/ ٤٢٠ .

(٥٤) محمد كرد علي ـ الاسلام والحضارة العربية ٢/٢٥٦ .

(٥٥) المرجع السابق ٢/٢٥٦ . أحمد امين ـ ظهر الاسلام ١/١٠٥ .

(٥٦) فيليب حتي ـ تأريخ العرب ٢/ ٢٤٠ . فهمي سعيد ـ العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع ٤٠٤ الى آخر الموضوع .

(٥٧) متز ـ الحضارة الاسلامية ٢/٢٠٣ .

(٥٨) أحمد امين ـ ظهر الاسلام١/١٢٧ ، ٢/ ٣١ . فهمي سعيد ـ العامة في بغداد ٤٢٦ الى آخر الموضوع .

(٥٩) ديورانت ـ قصة الحضارة ١٣/ ١٣٥ . فيليب حتي ـ خمسة آلاف سنة من تأريخ الشرق الأدنى ١/ ٣٢٢-٣٢٣ . د . فهمي سعيد ـ العامة في بغداد ٤٣٠-٤٣٢ .

(٦٠) راجع الدكتور عبدالعزيز الدوري ـ تأريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري . د .محمد جمال الدين سرور ـ تأريخ الحضارة الاسلامية في المشرق ١٨١ .

(٦١) متز ـ الحضارة الاسلامية ١/ ١٥ .

(٦٢) المرجع السابق ١/ ١٦٨ .

(٦٣) أحمد امين ـ ظهر الاسلام ٢/ ٢٠ .

(٦٤) متز ـ الحضارة الاسلامية ١/ ١٣ .

(٦٥) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان ٣/ ٢٢٠ . أحمد امين ـ ظهر الاسلام ١/ ١١٦ .

(٦٦) ابو حيان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ١/ ٣١ .

(٦٧) المسعودي ـ مروج الذهب ٢/ ٢٥١ . د . فهمي سعيد ـ العامة في بغداد ٣٠٨ .

(٦٨) الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ١٧٩ .

(٦٩) ابن الأثير ـ الكامل ٨/ ١٣٤ الكر (بضم الكاف وتشديد الراء) مكيال قدر بأنه أربعون اردباً ، والاردب ٢٤ صاعا ، وحسب تقدير الدوري الكر يساوي ما يقرب من ٧٠٠ كيلوغرام (تأريخ العراق الأقتصادي في القرن الرابع الهجري ٦٨ الحاشية) .

(٧٠) ابن عماد الحنبلي ـ شذرات الذهب ٢/ ٣٣٣ .

(٧١) ابن الأثير ـ الكامل ٨/ ٣٢١ . أبو الفداء ـ تأريخ ابي الفداء ٢/ ١٠١ . ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة ٣/ ٢٨٤ . ابن مسكويه ـ تجارب الأمم ٦/ ٩٥ .

(٧٢) ديورانت ـ قصة الحضارة ١٣/ ١٩٨ . متز ـ الحضارة الاسلامية ١/ ١٨٤ . الدوري ـ تأريخ العراق الاقتصادي ٥٣-٥٤ .

(٧٣) ابن مسكويه ـ تجارب الأمم ٦/ ٩٨ ، ٢٧٨-٢٧٩ .

(٧٤) الدوري ـ تأريخ العراق الاقتصادي ٣٩ الى اخر الموضوع . الخضري ـ الدولة العباسية ٤٢٧ .

(٧٥) الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ٢٧٩ .

(٧٦) متز ـ الحضارة الاسلامية ١/ ١٧٩ .

(٧٧) المرجع السابق ١/ ١٨٩-١٩٠ .

(٧٨) المرجع السابق ١/ ١٦٤-١٦٦ . أحمد امين ـ ظهر الاسلام ٢/ ٨-٩ .

(٧٩) ابن الأثير ـ الكامل ٨/ ١٣٤ . للاطلاع على الوضع الاقتصادي في تلك الفترة راجع كتاب الدكتور عبد العزيز الدوري ـ تأريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري .

(٨٠) أحمد امين ـ ظهر الاسلام ٥/ ١١ .

(٨١) نفس المرجع ٥/ ١١٥ .

(٨٢) نفس المرجع ٥/ ٤٦-٤٧ .

(٨٣) أبو العلا العفيفي ـ التصوف ٩٢ .

(٨٤) عبد الرحمن بدوي ـ المقدمة/ منطق ارسطو ١/ ٧-٨ .

(٨٥) ابراهيم مدكور ـ المقدمة ـ الشفاء لابن سينا ـ المدخل ٩ .

(٨٦) ابراهيم مدكور ـ دروس في تأريخ الفلسفة ٧٦ .

(٨٧) أحمد امين ـ ظهر الاسلام ٢/ ٩٥ .

(٨٨) ابو العلا عفيفي ـ التصوف ١١٣ .

(٨٩) عبدالمحسن الحسيني ـ النزاع بين المتصوفة والفقهاء ١٣١ .

(٩٠) اخوان الصفاء ـ الرسائل ٣/ ٤٣٨-٤٣٩ .

(٩١) عبدالرحمن بدوي ـ التراث اليوناني ١٣٠ .

(٩٢) التوحيدي ـ المقابسات ٧٦-٦٨ .

(٩٣) البغدادي ـ الفرق بين الفرق ١٨٦ .

(٩٤) شوقي ضيف ـ البلاغة تطور وتأريخ ٦٥ .

الفصل الثاني

اخوان الصفاء

من هم اخوان الصفاء؟

للاجابة على هذا السؤال نود ان نحدد امامنا هدفين :

اولا : معرفة اعضاء هذه الجماعة .

ثانيا : معرفة مؤلفي رسائل اخوان الصفاء من بين هؤلاء الاعضاء .

اما بالنسبة للنقطة الأولى ، فاننا نجد أنفسنا أمام باب موصد ، فالجمعية سريّة وطبيعة الجمعيات السرية ، دوما ، الكتمان الشديد ، لاسيما اذا كان بيننا وبين تلك الجمعية احقاب من السنين .

ان كل ما وصلنا إليه عن أفراد هذه الجماعة من خلال رسائل اخوان الصفاء ، هو انهم اشخاص عديدون ، من مختلف الفئات والطبقات ، دون تحديد لأسماء هؤلاء الاشخاص ، ولا لأسماء بعضهم على الاقل ، فهم يقولون في الرسالة الثامنة والأربعين «ان لنا اخوانا واصدقاء من كرام الناس ، وفضلائهم ، متفرقين في البلاد ، فمنهم طائفة من اولاد الملوك والامراء والوزراء والعمال والكتاب ، ومنهم طائفة من اولاد الاشراف والدهاقين والتجار والتناء ، ومنهم طائفة من اولاد العلماء ، والأدباء والفقهاء وحملة الدين ، ومنهم طائفة من اولاد الصنّاع والمتصرّفين وأمناء الناس»(١) كما لايحددون عدد اعضاء جمعيتهم ، الا ان المؤرخ الهندي خودابخش ذهب الى تحديد اعضاء جمعية اخوان الصفاء بأربعين

عضوا ، ويقول : ويتشابه عددهم في ذلك تشابهاً عجيباً مع الاكاديمية الفرنسية[٢] ، ولكنه لا يوضح لنا هل هذا العدد هو كل أعضاء اخوان الصفاء ، او أعضاء الجمعية التأسيسية او الهيئة العليا للجمعية ؟

كما لايحدد المصدر الذي اعتمد عليه في هذا التحديد .

واغلب الظن انه التقط ذلك فيما ورد في رسائل الاخوان من حديث «الابدال» فحاول ان ينهي حيرته بهذا الحكم او بإبداء هذا الرأي[٣] .

وإزاء إبهام الرسائل لأسماء اخوان الصفاء وعددهم ، فإن قصارى مانستطيع الوصول اليه هو معرفة اسماء بعضهم من خلال بعض النصوص التاريخية ، ومن بين الاعضاء الذين اسهموا في كتابة الرسائل .

مؤلفو رسائل اخوان الصفاء

إذا كان الباحثون المحدثون يرون أنفسهم في حيرة من الامر ، وهم يحاولون معرفة مؤلفي الرسائل ، فان جمال الدين القفطي (المتوفي سنه ٦٤٦هـ = ١٢٤٨م) قد عبَّر عن تلك الحيرة التي انتابته قبل ان يطلع على كتاب : الامتاع والمؤانسة لابي حيان التوحيدي ، يقول القفطي : « ... ولما كتم مصنفوها اسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها (الرسائل) فكل قوم قالوا قولا بطريق الحدس والتخمين ، فقوم قالوا هي من كلام بعض الائمة من نسب علي بن ابي طالب ، كرَّم الله وجهه ، واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافا لايثبت له حقيقة ، وقال آخرون : هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الاول ، ولم ازل شديد البحث والتطلّب لذكر مصنفيها ، حتى وقفت على كلام ابي حيان التوحيدي... الخ »[٤] هذا الاختلاف الذي يتكلم عنه القفطي ، نجده اليوم يشتدّ ، فالاسماعيلية يبذلون الجهد لاثبات ان الرسائل من تأليف بعض ائمتهم ، لتكون بالتالي تراثا اسماعيلياً ، فقد جمع عارف تامر ـ وهو كاتب اسماعيلي معاصر ـ مجموعة من النصوص الاسماعيلية لإثبات ان الرسائل من تأليف أحد أئمة الاسماعيلية ، وذلك في كتابه : حقيقة اخوان الصفاء كما تبعه في ذلك كاتب اسماعيلي آخر هو

الدكتور مصطفى غالب في بعض مؤلفاته[٥] . وسبقهم في الاعتماد على بعض تلك النصوص ايفانوف[٦] . فقد نقل عارف تامر اولا عن كتاب اسماعيلي : فصول واخبار انه : لما علم عبدالله بن محمد «بما آلت اليه الشريعة في عهد العباسيين من الانحطاط» والضعف ، شرع بتأليف كتاب رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وهو كتاب وضعه لتأييد الشريعة والحقيقة معاً ، وقد أمر حدوده الاربعة «الحرم» وكان مقرهم في «سلميَّة» وهم أقرب الحدود إليه ، أن يكتبوا ما ينصُّه ويصل منه اليهم ، فأخذ كل واحد بكتابة ما يشير به اليهم من العلوم . او يرسل اليه ان كان غائبا في مكان بعيد ، حتى جاء عدد رسائل الكتاب مطابقا لعدد ركعات صلوات الفريضة والسنة والنوافل ، وهي اثنتان وخمسون ركعة[٧] .

ونقل ثانياً من كتاب «عيون الاخبار» للداعي اليمني الاسماعيلي ادريس عماد الدين قوله : «قام الإمام التقي أحمد بن عبدالله بن اسماعيل بعد ابيه بأمر الامامة ، وبث دعاته في الآفاق من «سلمية» واتصل به الدعاة ، ودعوا اليه ، وهم مخفون لمقامه ، كاتمون لسره ، وكان المأمون حين احتال على علي بن موسى الرضا بن جعفر ظن أن أمر الله قد انقطع ، وحجته على الأرض قد ارتفعت ، فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن ووهم ذلك الوهم ، سعى في تبديل شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتغييرها ، وان يرد الناس الى الفلسفة وعلوم اليونانيين... وخشي الامام عليه السلام ان يميل الناس ، الى ما زخرف المأمون ، عن شريعة جدِّه ، فألف رسائل اخوان الصفاء»[٨] .

وأما النص الثالث الذي اورده في كتابه : حقيقة اخوان الصفاء فهو من «الرسالة الموقظة» للداعي الاسماعيلي شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة «... حتى هَم المتسمي ، بالمأمون ، ان يرد الامَّة الى دين القول بالنجوم ، وقال : ما جاء محمد صلى الله عليه وسلم إلا بناموس ملك به الناس ، وحقيقة وأساس ، حتى اظهر وليّ الله وابن رسول الله أحمد بن عبدالله ، رسائل اخوان الصفاء ، وفيها ما تحيّر فيه جميع العالم من العلوم في كل فنّ ، والاستشهاد على شريعة الرسول... فرجع اللعين (يقصد المأمون) عما همَّ به»[٩] .

وأخيرا نقل تامر عن ابن حيون المغربي التميمي : ان مؤلفي الرسائل هم الحُرُم الاربعة : عبدالله بن حمدان ، وعبدالله بن سعيد ، وعبدالله بن ميمون ، وعبدالله بن المبارك(١٠) .

وعدا ذلك ، فهناك ادلة اخرى اوردها عارف تامر في كتابه ، وهي مبنّية على المقارنات بين بعض الآراء التي تتفق فيها وجهة نظر الاسماعيلية واخوان الصفاء ، كما يكرر تلك الأدلة في مقدمته لرسالة «جامعة الجامعة»(١١) .

ونحن الآن لسنا بصدد التحقيق حول العلاقة بين اخوان الصفاء والاسماعيلية ، فلهذا موضعه من هذا البحث ، يأتي فيما بعد ، وانما الذي يعنينا هنا هو مناقشة ادلة عارف تامر ، لتحديد اسماء مؤلفي رسائل اخوان الصفاء :

أولا : هناك اضطراب بين النصوص السابقة ، فصاحب كتاب «فصول وأخبار» ينسب تأليف الرسائل للامام عبدالله بن محمد ، وصاحب «عيون الأخبار» ينسبها للامام احمد بن عبدالله ، بينما يذكر ابن حيّون أن الرسائل من تأليف الحرم الاربعة فليس هنا اتفاق بين النصوص الثلاثة على اسم واضع الرسائل ، نعم نستطيع ان نقول في معرض التوفيق بين هذه الآراء : إن الإمام عبدالله بن محمد بدأ بتأليف الرسائل ، واكملها بعده ابنه الامام احمد ، وكان ذلك منهما توجيهاً وإشرافاً ، وأما الحرم الأربعة فهم الذين تولّوا صياغتها وتبويبها ، الا ان النصوص المذكورة لاتساعدنا على افتراض هذا التوفيق ، فصاحب «فصول واخبار» ينصّ على ان الرسائل اكتملت في عهد عبدالله بن محمد ، مطابقة لعدد ركعات الفرائض والنوافل ، وهو عدد الرسائل ، كما جاء من ناحية اخرى مطابقا لعدد حروف اسم الامام بحساب الجُمّل كما يقول عارف تامر .

ويؤكد ادريس عماد الدين على ان الرسائل ألفت كلها في عهد احمد بن عبدالله ، لانه هو الذي شعر بخطورة دور المأمون فألّف الرسائل ، وهذا يعني ان الرسائل لم تكن موجودة او مؤلفة قبل ذلك ، وهذا ما ورد ايضا في الرسالة الموقظة .

وأما النص الرابع فيحدد أسماء آخرين غير الإمامين عبد الله وابنه احمد ، ولو سلّمنا جدلاً بأن الحدود الاربعة شاركوا في تأليف الرسائل وهم العبادلة الذين وردت أسماؤهم في ذلك الكتاب فلنا ان نسأل : من هو عبدالله بن ميمون أحد الدعاة الأربعة ، بل أبرز الدعاة في الدعوة الاسماعيلية ، وأحد مؤلفي الرسائل بناء على هذا الزعم ؟ .

يجيب عارف تامر : بانه ليس الا الامام عبد الله بن محمد بن اسماعيل ، فوالده محمد سَمّى نفسه ميمونا القدّاح ، وهو سمى نفسه عبدالله بن ميمون .

وهذا يعني ان شخصية عبدالله بن ميمون وهمية ، بل إن تامر يعاتب الكتّاب ، وخاصة الاسماعيليين منهم ، لأنهم جعلوا لشخصية ميمون وأسرته تاريخا كاملاً ، وبلداً ، وآباء وأجداداً وقالوا : انهم المؤسسون الأولون للدعوة الاسماعيلية(١٢) ومع ذلك فان عارف تامر مصرّ على سلامة النصوص السابقة ، وصحتها والاستدلال بها .

ولاشك ان هذه الادلة تفقد قيمتها أمام هذا الاضطراب .

ثانيا : كان ـ الدافع لتأليف الرسائل ـ حسبما جاء في نصين اعتمدعليهما عارف ـ هو الرد على الخليفة المأمون في محاولته «احلال الفلسفة اليونانية محل الشريعة الاسلامية وردّ الأمّة الى دين القول بالنجوم» ولكننا حينما نتصفح الرسائل لانجد ذكرا لهذا الدافع او هذا السبب ، من قريب او بعيد ، وليس فيها مجرد تلميح لذلك ، بينما تحتوي الرسائل على تلميحات ، بل تصريحات لها خطورتها ، اضافة الى ان روح الرسائل لاتتفق مع هذا الاتجاه الذي اقتنع به مؤلف حقيقة اخوان الصفاء .

ولو فرضنا ان الرسائل وضعت لهذا السبب ، لكان على الامام ـ بناء على الزعم القائل بان الرسائل من تأليفه ـ ان يحطّ من شأن الفلسفة اليونانية قليلا ، ويقوم بحملة عنيفة على التنجيم والمنجّمين ، الا اننا نجد في الرسائل تعظيما لشأن الفلسفة واهتماما بعلم النجوم ، ففي حق الفلسفة تقول الرسائل «الفلسفة أشرف الصنايع البشرية بعد النبوّة» وفي تعريفها تقول : «هي التشبّه بالإله ،

بحسب الطاقة الانسانية »[١٣] والرسائل تحثّ « الأخ » على إقران العبادة الشرعية بالعبادة الفلسفية ، والعبادة الفلسفية « هي التي كانت الفلاسفة القدماء والاجلّة العلماء يأخذون بها اولادهم وتلامذتهم » والمقصود بالفلاسفة القدماء هنا ، فلاسفة اليونان[١٤] وتذكر الرسائل ايضاً ان النبي (ص) قال مفتخرا « أنا أرسطاليس هذه الأمة »[١٥] والغزالي يهاجم الرسائل بان « حاصل ما فيها ركيك فلسفة فيثاغورس »[١٦] واما التنجيم ، فنجد الرسائل تدافع عنه وترفع من شأنه ، فقد جاء في الرسالة الاخيرة « ان افعال الكواكب وروحانياتها تسري في عالم الكون والفساد ، كسريان القوى النفسية في الاجساد ، فلكل كوكب من الفلك وجوه وحدود ، ولحدودها درج ، ولها صورة تنحط... » و« اعلم ياأخي ان معرفة خلق الكواكب على ما وصفها الحكماء واخبرت بها العلماء ، مما ينبغي لك ان تعلمه ولايسعك ان تجهله ، واعلم انه العلم الذي كانت الكهنة يقدرون به على ما يعلمونه من الأعمال المستحسنة ، وكذلك اصحاب الزجر والفال[١٧] .

وجاء في الرسالة الثالثة : « لا يعرف كيفية تأثيرات هذه الكواكب وافعالها في هذه الكائنات ، الا الراسخون في العلوم من الحكماء والفلاسفة ، البالغون في المعارف الربانية الناظرون في العلوم الإلهية ، المؤيدون من السماء بتأييد الله وإلهامه لهم »[١٨] .

وهناك أمر آخر وهو ان أحمد بن عبدالله ولد في السنة التي تولى فيها المأمون الخلافة (١٩٨هـ ـ ٨١٣م) وحلّ محل والده في مركز الامامة عام (٢١٢هـ ـ ٨٢٧م) وله من العمر ستة عشر ربيعا ، وتوفي المأمون سنة (٢١٨هـ ـ ٨٣٣م) .

وكان بدؤه بتأليف الرسائل ـ بناء على الزعم السابق ـ عندما آلت إليه الامامة وهو في هذا العمر الصغير ، ومن المفروض بناء على مقتضى الحال ، انه أنجزها في وقت قصير ، ليقطع على المأمون الطريق الذي سلكه .

ولا ندري اي منطق يقبل ان يقوم إنسان في هذا العمر بهذا العمل العلمي الواسع الكبير ، وينجزه في تلك الفترة المحددة ، مهما كان حظه من الذكاء والعبقرية! ؟ .

والرسائل نفسها تربط بين العمر والنضوج الفكري ، وهي تقسم مراتب الاخوان حسب العمر ، فأدنى الرتب من السادسة عشرة الى الثلاثين ، وسنتكلم بتفصيل عن مراتب الاخوان في الفصل التالي . فان قيل بأن علم الائمة « لدنيّ » ومنحة إلهية ، يخص بها الله من يشاء ، احتكمنا الى الرسائل نفسها ، فهي تنص على ان الله لايخصّ أحداً بهذا العلم اللدني الا بعد ان يقطع الشخص جميع مراحل المعرفة الكسبية ، وهذا يكون بعد الأربعين من العمر ، وسنتكلم عن ذلك في فصل نظرية المعرفة من الباب الثاني .

واما بالنسبة للمأمون فقد ورد اسمه في احدى الرسائل دون ان يوصف بـ« اللعين » ودون ان يقرن اسمه بصفة يفهم منها القدح في شخصه ، بل في الرسالة اعتراف بمنصبه : « امير المؤمنين » ففي قصة ذلك الرجل الذي ادعى النبوة واعتمد في ذلك على حيل ، مازال المأمون به اياماً حتى تبرأ من دعوى النبوة ، ووصف الحيل التي عمل بها في الخاتم والقلم ، ثم وهبه الخليفة الف دينار[١٩] .

ثالثا : ان المصادر التي اعتمد عليها عارف تامر ـ في جعل مؤلفي الرسائل من الأئمة ـ ليس لها قيمة تاريخية في هذا الصدد ، حتى عند بعض الباحثين الاسماعيليين انفسهم ، وفي هذا يقول مصطفى غالب : ان النصوص الاسماعيلية التي نعتمدها لاثبات هويّة هذه الجماعة ، وصحة انتسابها الى الاسماعيلية ، ليست معاصرة لاخوان الصفاء ، بل وضعت من قبل بعض شيوخ الدعوة وفلاسفتها في العصر الفاطمي وما بعده بقرون عديدة ، أمّا ان يكون لدينا او لدى انسان غيرنا نصوص اسماعيلية معاصرة لجماعة اخوان الصفاء ، تؤكد علاقة هؤلاء الجماعة بالاسماعيلية . . فغير وارد اصلاً ، ولم يكتشف حتى الان اي نص من هذا النوع[٢٠] وهذا القول يتفق وما ذهب اليه برنارد لويس من ان المصادر الاسماعيلية التي من الممكن الاطلاع عليها ، ترجع كلها تقريبا ، الى مرحلة الدعوة الفاطميّة الرسمية في عهد ضعفها ، والكتاب الرئيسي في التاريخ هو « عيون الاخبار » للداعي ادريس اليماني ، وهو من رجالات القرن التاسع الهجري[٢١] .

رابعا : في الرسائل نصوص كثيرة ، حول احداث جرت في القرن الرابع الهجري ، وهذا دليل قاطع على ان الرسائل أُلّفت في عصر متأخر عن العصر الذي عاش فيه الامامان الاسماعيليان عبدالله بن محمد وابنه احمد ، وكذلك الحرم الاربعة ، وسنتطرق الى زمن تأليف الرسائل في هذا الفصل ، ونناقش مرة اخرى عارف تامر فيما ذهب اليه وزعم .

والآن بعدما تبين لنا ان الرسائل ليست من تأليف أئمة الاسماعيلية ، نرجع الى ابي حيان التوحيدي الذي أشار اليه القفطي ، كما مر آنفاً .

لقد ورد في كتاب الامتاع والمؤانسة ، ان ابا عبد الله الحسين بن احمد بن سعدان وزير صمصام الدولة البويهي ، وكان مهتما بالفلسفة ومجالس الفلاسفة وتولى الوزارة عام (٣٧٢هـ) سأل أبا حيان التوحيدي بقوله :

«اني لاازال أسمع من زيد بن رفاعة قولاً ومذهباً لا عهد لي به ، وكناية عما لا أحقه وإشارة الى ما لايتوضح شيء منه ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ ومادخلته ؟ وما خبرته ؟ فقد بلغني انك كنت تغشاه وتجلس اليه ، وتكثر عنده وتورِّق له ، ولك معه نوادر مضحكة ونوادر عجيبة ، ومن طالت عشرته لانسان صدقت خبرته به ، وانكشف امره له ، وامكن اطلاعه على مستكنّ رأيه وخافي مذهبه ، وعويص طريقته ، فقلت : ايها الوزير هو الذي تعرفه قبلي قديما وحديثا بالتربية والاختبار والاستخدام ، وله منك الاخوّة القديمة ، والنسبة المعروفة قال : دع هذا ، وصفه لي ، قلت : هناك ذكاء غالب ، وذهن وقّاد ، ويقظة حاضرة وسوانح متناحرة ، ومتّسع في فنون النظم والنثر ، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة ، وحفظ ايام الناس ، وسماع للمقالات ، وتبصُّر في الآراء والديانات ، وتصرُّف في كل فنّ ، اما بالشدو الموهِم ، واما بالتبصر المفهم ، واما بالتناهي المفحم ، فقال : فعلى هذا ما مذهبه ؟ قلت لا ينسب الى شيء ، ولا يعرف برهط ، لجيشانه بكل شيء وغليانه في كل باب ، ولاختلاف مايبدو من بسطة تبيانه ، وسطوة لسانه . وقد اقام بالبصرة زمانا طويلا ، وصادف بها جماعة جامعة لاصناف العلم وانواع الصناعة ، منهم ابو سليمان محمد بن معشر البستي ، ويعرف بالمقدسي ، وأبو

الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وابو احمد المهرجاني ، والعوقي وغيرهم ، فصحبهم وخدمهم ، وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا انهم قرّبوا به الطريق الى الفوز برضوان الله ، والمصير الى جنته وذلك انهم قالوا : ان الشريعة قد دنّست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولاسبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، وذلك لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل الكمال ، وصنفوا خمسين رسالة في جميع اجزاء الفلسفة ، علميّها وعمليّها وأفردوا لها فهرستاً ، وسموها رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وكتموا أسماءهم وبثوّها في الورّاقين ، ولقنّوها للناس ، وادعوا انهم ما فعلوا ذلك الا ابتغاء وجه الله عز وجل ، وطلب رضوانه...»(٢٢) .

وابو حيان التوحيدي سواء أكان منتمياً الى هذه الجماعة كما يرى احمد امين(٢٣) ام لم يكن ، فان لكلامه قيمته التاريخية والموضوعية ، ذلك انه كان متصلا بالجماعات الفلسفية والحركات السرية ، يدل على ذلك كتبه ، وبالأخص «المقابسات» و«الامتاع والمؤانسة» وقلقه وسخطه على الأوضاع السائدة في عصره(٢٤) وقد ورّق لزيد بن رفاعة ، اي كان ينسخ له كتبه ورسائله ، وصلته به كانت حميمة ، كما يدل على ذلك كلام الوزير .

واما من ينقل عنهم عارف تامر فإنهم متأخرون عن عهد ابي حيان ، وعن القرن الرابع الهجري الذي سنقف قريبا على انه هو العصر الذي نشأ فيه اخوان الصفاء .

فالداعي السوري نور الدين أحمد صاحب «فصول وأخبار» توفي عام (٧٤٩هـ = ١٣٣٩م) والداعي شرف الدين جعفر مؤلف «الرسالة الموقظة» توفي سنة (٨٣٨هـ = ١٤٣٤م) ، والداعي ادريس عماد الدين صاحب «عيون الأخبار» توفي عام (٨٧٢هـ = ١٤٦٧م)(٢٥) بينما نجد كتّاباً آخرين أقرب الى عصر اخوان الصفاء من تلك المصادر الاسماعيلية يوافقون أبا حيان فيما ذهب إليه ، فالبيهقي

(المتوفى سنة ٥٦٥هـ = ١١٦٩م) يؤكد كلام ابي حيان[٢٦] ، والخوارزمي (المتوفى عام ٦١٧هـ = ١٢٢٠م) يقول عند الكلام عن رسائل اخوان الصفاء : «صنفها جماعة من الحكماء ، منهم ابو سليمان بن محمد بن مسعر المقدسي وابوحسن علي بن هارون الزنجاني وابو احمد النهرجوري وزيد بن رفاعة ، والفاظ هذه الرسائل للمقدسي»[٢٧] ويذهب الى ذلك كل من القفطي (المتوفى سنة ٦٤٦هـ = ١٢٤٨م) والشهرزوري (المتوفى عام ٦٨٤هـ = ١٢٨٥م) وابن العبري (المتوفى عام ٦٨٥هـ = ١٢٨٦م)[٢٨] .

واخيرا يقول ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٤هـ = ١٣٢٤م) «... بل اعجب من ذلك ظنّ طوائف ان كتاب رسائل اخوان الصفاء هو عن جعفر الصادق ، وهذا الكتاب هو اصل مذهب القرامطة الفلاسفة ، فينسبون ذلك اليه ، ليجعلوا ذلك ميراثاً عن اهل البيت ، وهذا من اقبح الكذب واوضحه ، فانه لا نزاع بين العقلاء ، ان رسائل اخوان الصفاء انما صنفت بعد المئة الثالثة في دولة بني بويه...»[٢٩] .

وأما بصدد عدد اعضاء اخوان الصفاء فان أبا حيان لم يكشف الا اسماء خمسة منهم فقط ، وان كان قوله بان هناك غير هؤلاء ، يوحي بمعرفته آخرين ، لكن ماكدونالد يذهب الى ان واضعي هذه المدرسة ومؤلفي الرسائل كانوا على اكثر تقدير عشرة اعضاء[٣٠] ولكن ليس له في تحديد هذا العدد سند .

وعندما نتصفح ونبحث عن تاريخ هؤلاء الخمسة من كبار اخوان الصفاء واشهرهم ، نجد هنا وهناك نتفاً عن حياتهم ونشاطهم العلمي ، ولاشك ان ذلك يساعدنا على تكوين فكرة عنهم :

١ـ زيد بن رفاعة :

لقد ابدى التوحيدي ـ كما مرّ آنفا ـ شديد اعجابه به ، ووصفه بمديح الصفات ، قلّما تتوفر في شخص واحد .

واما رجال الحديث وان كانت نظرتهم اليه مختلفة عن نظرة التوحيدي إلا ان معلوماتهم وآراءهم فيه تساعدنا على التعرف اكثر على شخصية ابن رفاعة ، يقول

الذهبي : « زيد بن رفاعة الهاشمي ابو الخير ، معروف بوضع الحديث على فلسفة فيه ، أخذ عن ابن دريد وابن الانباري ، قال الخطيب : كذاب ، وقال اللالكائي : رأيته بالريّ ، قلت : له أربعون موضوعة سرقها ابن ودعان »[٢١] ويردد العسقلاني في كتابه هذا الرأي كما نقل ما جاء في الامتاع والمؤانسة[٢٢] وورد في تاريخ بغداد ذكر لزيد بن رفاعة وهو في جملته ترديد لما جاء في ميزان الاعتدال[٢٣] إلا ان الذهبي عاد في كتابه الآخر « المغني في الضعفاء » ، فقال : ان الشخص المعروف بوضع الحديث هو زيد بن عبد الله ابو الخير[٢٤] وعلى هذا فقد تراجع الذهبي عن اتهام زيد بن رفاعة بالكذب ووضع الاحاديث ، وردّ له من جانبه الاعتبار من هذه الناحية .

ويبدو ان علاقة زيد بابن سعدان كانت قوية وقريبة فالتوحيدي يقول : « ايها الوزير انت تعرفه قبلي قديما وحديثا بالتربية والاختبار والاستخدام ، وله منك الأخوة والنسبة المعروفة » وإن هذه العلاقة ترجع الى ما قبل تولي ابن سعدان الوزارة ، حيث يقول التوحيدي في كتاب الادب والانشاء في الصداقة والصديق : « كان سبب إنشاء هذه الرسالة في الصداقة والصديق ان ذكرت شيئا منها لزيد بن رفاعه ابي الخير ، فنماه الى ابن سعدان الوزير ابي عبدالله سنة احدى وسبعين وثلاثمائة ، قبل تحمله أعباء الادارة وتدبّر أمر الوزارة ، فقال ابن سعدان : قد قال لي زيد عنك كذا وكذا قلت : قد كان ذلك ، فقال فدوّن هذا الكلام ووصله بصلاته... »[٢٥] فبناء على ذلك كان زيد بن رفاعة من الشخصيات المرموقة والمعروفة في عصره .

و لزيد بن رفاعة كتب اخرى غير ماشارك به اخوان الصفاء ، منها :

أ ـ كتاب « جوامع اصلاح المنطق لابن السكيت » وقد طبع في حيدر آباد بالهند ، وكتب على غلافه انه من « تأليف ابي الخير زيد بن رفاعة بن مسعود الكاتب البغدادي من اهل القرن الرابع » وهذا الكتاب ـ كما يبدو من العنوان ـ تلخيص لكتاب : اصلاح المنطق لمؤلفه ابن السكيت ، وينسب بروكلمان الكتاب اليه ، ولكن بعنوان : مختصر جوامع إصلاح المنطق[٢٦] .

ب ـ كتاب «الامثال» الذي طبع ايضا في حيدر آباد ، إلا انه نسب لزيد بن رفاعة على جهة الترجيح كما يقول الناشر .

٢ـ ابو سليمان محمد بن معشر البستي ، ويعرف بالمقدسي .

هكذا ذكره ابو حيان كما سبق ، وكذلك الشهرزوري والبيهقي[٣٧] وقد وضعه الشهرستاني بين فلاسفة الاسلام من طبقة الكندي والفارابي ، الا انه لايذكر اسمه كاملاً ، بل يسميه : أبا سليمان محمد المقدسي[٣٨] وبعد تصفح الكثير من كتب التراجم لم نجد فيلسوفا او عالما آخر بهذا الاسم ، لذا فالأرجح انه صاحبنا .

وأما كشف الظنون فيسميه محمد نصر البستي المعروف بالمقدسي[٣٩] وهو ينفرد بذلك دون غيره ، ولعل ذلك من عمل النساخ .

ويبدو ان ابا سليمان كان المسؤول الاول في هذه الجمعية ، او المشرف على تأليف الرسائل ، فالخوارزمي يقول : املاها المقدسي . والشهرزوري ينصّ على ان الفاظ هذا الكتاب للمقدسي[٤٠] ويفهم ذلك ايضا من التوحيدي ، فعندما ذكر للوزير نقد السجستاني للرسائل «قال الوزير أفما سمع شيئا من ذلك المقدسي ؟ قلت : بلى ، قد ألقيت إليه وما أشبه بالزيادة والنقصان ، والتقديم والتأخير ، في اوقات كثيرة بحضرة حمزة الورّاق في الوراقين ، فسكت ، وما رآني اهلا للجواب»[٤١] حيث خص المقدسي فيما اذا بلغه رأي السجستاني في الرسائل ام لا ، بينما كان زيد بن رفاعة موضوع حديث ابن سعدان وابي حيان .

٣ـ ابو الحسن علي بن هارون الزنجاني :

هناك بعض الاختلاف في اسم والده ، ونسبته ، ففي بعض نسخ «الامتاع والمؤانسة» المخطوطة جاء «الريحاني» بدل الزنجاني ، كما يشير الى ذلك محقق الكتاب[٤٢] وجاء في بعض نسخ كتاب «تتمة صوان الحكمة» الخطية : ابو الحسن علي بن زهرون الريحاني»[٤٣] الا ان الأرجح لدى محققي الكتابين هو كما ورد اعلاه ابو الحسن علي بن هارون الزنجاني .

ويرجع التوحيدي الى ابي الحسن في كتابه : الإمتاع والمؤانسة فيقول :

« وحدثني ابو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، القاضي ، صاحب المذهب قال : اصطحب رجلان في بعض الطرق مسافرين... »[٤٤] فهنا نفهم ان الزنجاني كان قاضيا ، الا اننا لم نجد له ذكرا في كتب تراجم القضاة التي اطلعنا عليها ، واما قوله : « صاحب المذهب » فالظاهر يعني من ذلك مذهب اخوان الصفاء لانه سبق ان تكلم عنهم في اول هذا الجزء من الكتاب ، واما القصة التي رواها التوحيدي عن الزنجاني فهي واردة في رسائل اخوان الصفاء[٤٥] .

٤ـ أبو أحمد المهرجاني :

يقول احمد امين محقِّق كتاب الامتاع والمؤانسة ، انه جاء في النسختين اللتين اعتمد عليهما في التحقيق « المهرجوني » وصححه بالمهرجاني ، نسبة الى « مهرجان » من قرى اسفرايين او مهرجان قذق وهي كورة[٤٦] واما الشهرزوري والبيهقي فيحددان نسبة ابي احمد بالنهرجوري وتبعهما في ذلك حاجي خليفة[٤٧] .

وخصص ياقوت الحموي ، صفحات من سفره الضخم ، الموسوم بمعجم الادباء لترجمة حياة « أبي أحمد النهرجوري » فله كما يقول : تصانيف في العروض « وهو به عارف صادق... وكان قوي الطبقة في الفلسفة وعلوم الاوائل ، متوسِّطا في علوم العربية ، وعلمه بها اكثر من شعره »[٤٨] الا انه لم يورد أية اشارة الى علاقة الرجل باخوان الصفاء . ونرجح ان المترجم له في معجم الأدباء ليس هو النهرجوري الذي اتى التوحيدي على ذكره بحضرة ابن سعدان الوزير ، بل هو غيره فالنهرجوري هذا توفى عام ٤٠٣هـ كما يقول الحموي .

٥ـ العوقي :

لم يذكر ابو حيان اسمه كاملا ، وانما اقتصر على النسبة التي اشتهر بها ، و« عوق » على وزن « قفل » اسم قبيلة ، وايضا اسم محلة بالبصرة ، كانت تسكنها تلك القبيلة .

و« عوق » بفتح أوله وثانيه محلة من محال البصرة ينسب اليها محمد بن سنان العوقي[٤٩] فهنا لا نستطيع التأكد من ان النسبة هنا بضم العين ، او فتحها ،

أي ان صاحبنا هو من تلك القبيلة او هو من احدى هاتين المحلتين .

وجاء في كتاب الفهرست : «العوقي من اهل البصرة ، في زماننا هذا ، واسمه.. وله من الكتب... »[٥٠] فكونه من اهل البصرة ، ومعاصراً لابن النديم ، الذي انتهى من كتابه «الفهرست» عام ٣٧٧هـ = ٩٨٧م يدفعنا الى الاقتناع بانه خامس الاخوان الذين ذكرهم ابو حيان ، ومما يؤسف عليه ، هو أننا لا نجد في الفهرست ذكراً لاسمه وكتبه ، ويرجع ذلك الى ان ابن النديم ترك تلك الفراغات ليكملها هو او غيره فيما بعد عند توفر المعلومات ، وقد اتبع هذا الأسلوب في كتابه[٥١] .

و البيهقي يترجم له ، ويقول : «الحكيم ابو الحسن علي بن رامساس العوقي ، له رسالة في تفسير الموجودات ، وتصانيف لطيفة»[٥٢] ويعلق محقق الكتاب في الهامش فيقول : وفي بعض النسخ «من اصحاب اخوان الصفاء» .

وينقل حاجي خليفة عن الشهرزوري ان للعوقي «رسالة في اقسام الموجودات وتفسيرها ، وهو من اصحاب اخوان الصفاء ، وهي رسالة لطيفة»[٥٣] الا انه يذكر النسبة بالفاء بدل القاف ، ولعل ذلك من عمل النساخ .

هؤلاء ، هم الذين حفظ التاريخ اسماءهم من بين اخوان الصفاء .

وقد كان مكدونالد على حق فيما لاحظ من انه ليس هناك بين هؤلاء شخصية معروفة على نطاق واسع ذات وزن اجتماعي مرموق[٥٤] .

زمان اخوان الصفاء

نود هنا ان نحدد الفترة التي مارس فيها اخوان الصفاء نشاطهم ، ووضعوا فيها رسائلهم ، وقبل ان نستعرض آراء الكثير من الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث ، نود ايضاً ان نشير الى تلك الملاحظة التي ابداها بعض الباحثين من انه يجب التفرقة بين أعضاء الجمعية بصفة عامة ومؤلفي الرسائل بصفة خاصة ، وليس بمستبعد ان يرجع تأسيس الجمعية الى ايام جعفر الصادق ، واما الرسائل فمتأخرة[٥٥] .

وفي رأينا ان هذه الملاحظة غير صحيحة لما يأتي :

أ ـ لم تذكر المصادر الشيعية ولاغيرها ، مشاركة الامام جعفر في اي نشاط عملي سري ، ولم تذكر كذلك جماعة تحمل اسم اخوان الصفاء انتسبت اليه في حياته .

ب ـ لم يذكر ابو حيان التوحيدي ـ وهو من اقدم المصادر عن اخوان الصفاء وقد كان متصلا ببعضهم ـ نسبتهم الى الامام جعفر .

ان رسائل اخوان الصفاء بجانب كونها موسوعة ثقافية ، كانت بمثابة المنهاج والنظام الداخلي لجمعيتهم ، ومن المستبعد ان يتقدم تكوين الجمعية عن وضع الرسائل ما يزيد على قرنين ، لايكون للجمعية ، في تلك الفتره اي نشاط سياسي ، او ثقافي ، ودون ان يكون لها منهاج فكر ودستور عمل . وننتهي من هذا الى ان وضع اخوان الصفاء لرسائلهم ان لم يكن في نفس الفترة التي تأسست فيها جمعيتهم ، فانه على اي تقدير لم يكن متأخرا عنه كثيراً .

لقد اختلف الباحثون في تحديد الزمن الذي وضع فيه اخوان الصفاء رسائلهم :

١ـ ذهبت الاسماعيلية الى ان تأليف الرسائل يرجع الى اوائل القرن الثاني ، او اوائل القرن الثالث الهجري ، وهو الوقت الذي عاش فيه الائمة الذين نسبت إليهم كتابة هذه الرسائل ، وقد اعتمد هؤلاء في ذلك على نصوص متضاربة ومتأخرة ، سبق ان ناقشناها .

٢ـ يرى محمد فريد وكذلك «شيدر» ان اخوان الصفاء من فلاسفة المسلمين من اهل القرن الثالث ، ويذهب حجاب الى ان ظهور الجماعة كان في اواخر القرن الثاني واوائل القرن الثالث الهجريين ، وبدأوا في تحرير الرسائل منذ تلك الفترة ، ولكن ربما لم تأخذ شكلها الحالي ، بل ربما لم تأخذ اسمها أيضا الا فيما بعد(٥٦) .

وليس لدى حجاب ما يستند اليه في هذا الرأي من نصوص ، بينما هذا الباحث نفسه يرد على عارف تامر في نسبة رسائل الاخوان الى أحد الأئمة

الاسماعيلية في نهاية القرن الثاني الهجري . . بانه لو صح ذلك وانتشرت الرسائل بين الناس لورد ذكرها بداهة في كتب المؤرخين وكتّاب الفرق الاسلامية الذين سبقوا ابا حيان التوحيدي كابن النديم مثلا(٥٧) .

٣ـ يقول كازانوفا ان الرسائل أُلّفت في الفتره الواقعة بين ٤١٨-٤٢٧هـ معتمداً في ذلك على تحليل بعض الظواهر الفلكية التي تشير اليها الرسائل ، وعلى جملة وردت في الرسائل ، وهي قولهم : «ومن الشيعة من يقول ان الامام المنتظر مختف من خوف المخالفين ، كلا بل هو ظاهر بين ظهرانيهم يعرفهم وهم له منكرون» ويقول كازانوفا : أو ليس في كلمة «ظاهر» هنا تلاعب باللفظ واشارة خفية دقيقة الى الخليفة الفاطمي «الظاهر لإعزاز دين الله» الذي حكم بين ٤١٨-٤٢٧هـ (١٠٢٠ ـ ١٠٣٥م) بعد الحاكم بامر الله ، وبذلك تكون كتابة الرسائل وقعت بين ٤١٨-٤٢٧هـ .

وقد ردّ عمر دسوقي على هذا الرأي بأن الرسائل كانت موجودة سنه ٣٧٣هـ (٩٨٣م) عندما دار حوار حولها بين التوحيدي ووزير صمصام الدولة البويهي(٥٨) .

ويبدو انه تأثر بكازانوفا بعض الكتّاب ، منهم برنارد لويس ، حيث ذهب الى ان الرسائل من نتاج القرن الخامس الهجري(٥٩) .

٤ـ اغلب الباحثين الذين كتبوا عن اخوان الصفاء يحددون زمنهم بالقرن الرابع الهجري (٦٠) ومنهم من يحدده أكثر ، ويرى ان الرسائل أُلّفت في النصف الثاني من هذا القرن(٦١) .

واما عمر الدسوقي فذهب الى ان نشاط اخوان الصفاء يقع بين سنه ٣٣٤هـ (٩٤٥م) سنة دخول البويهيين العراق وسنة ٣٧٣هـ (٩٨٣م) ، انطلاقا من ان البويهيين خلقوا الاجواء والظروف المناسبة لظهور الاتجاهات الشيعية او المتعاطفة معها ، والا فان الاخوان لم يتجرؤوا على اظهار رسائلهم قبل هذا التاريخ(٦٢) . وهذا التحديد يتفق وما ذهب اليه مكدونالد في هذا الصدد(٦٣) .

ونلاحظ على هذا التعليل ـ رغم وجاهته ـ ان الاخوان لم يكشفوا عن أسمائهم ، كما لم يبثوا رسائلهم علناً بين الناس ، حتى يقال إن ذلك كان

لشعورهم بالأمان في هذا العهد او انهم كانوا على وفاق مع حكامه ، إلا انهم دون شك استفادوا من تلك الأجواء التي سادت نتيجة دخول البويهيين العراق ، وتوليهم الحكم الفعلي ، واهتمامهم بفنون العلم والثقافة والعمران .

فنحن هنا بحاجة الى منهج يحدد لنا زمن كتابة الرسائل بدرجة اكثر دقة ، بعيدا عن التخمين ، وسوف نعتمد في ذلك على نصوص من رسائل اخوان الصفاء نفسها ، بما تتضمنه من الاشارة الى وقائع تاريخية ، هذا الى جانب الاستفادة من المصادر القريبة من القرن الرابع الهجري ، ففي الرسائل جمل متناثرة واقوال متفرقة ، اذا وقفنا عندها نرى انها تدل على الاتجاه الصحيح في معرفة تاريخ تأليفها :

أ ـ هناك « من يرى ويعتقد ان الامام الفاضل المنتظر الهادي مختف لايظهر من خوف المخالفين ، واعلم ان صاحب هذا الرأي يبقى طول عمره منتظرا لخروج امامه متمنيا لمجيئه ، ثم يفني عمره ويموت بحسرة وغصة » انه لم ير امامه[٦٤] .

ومعروف ان استتار الامام كان نحو سنة ٢٦٥هـ[٦٥] ويبدو من النص انه قد مرت فترة زمنية طويلة على اختفاء الإمام بحيث لاترجى حياته .

ب ـ كان هناك « رجل من اهل العلم يعرف بالكيال قد شغف » بتفسير الارقام[٦٦] ومعروف ان أحمد الكيال هذا توفى عام ٣١٢هـ[٦٧] .

ج ـ في رسالتهم التي اشتهرت برسالة « الإنسان والحيوان » نجد نقداً من الببغاء للانسان :

وأما خلفاؤكم فانه اذا ولي واحد منهم « ابتدأ أولاً بالقبض على من تقدمت حرمة لآبائه واسلافه وأزال نعمته ، وربما قتل أعمامه ، وإخوانه ، وأبناء عمه ، وأقرباءه ، وربما كحلهم او حبسهم... »[٦٨] وقد مر أن أول من سملت عينه من الخلفاء كان القاهر عام ٣٢٢هـ[٦٩] ثم صارت عادة متبعة ووسيلة من وسائل إنهاء حكم الخليفة غير المرغوب فيه .

د ـ « ويحكى ان جماعة كانت من اهل هذه الصناعة (الموسيقى) مجتمعة

في دعوة رجل رئيس كبير ، فرتب مراتبهم بحسب حذقهم في صناعتهم ، اذ دخل عليهم انسان رثّ الحال ، عليه ثياب رثة ، فرفعه صاحب المجلس عليهم كلهم ، وتبين انكار ذلك في وجوههم ، فاراد ان يبيِّن فضله ويسكن عنهم غضبهم ، فسأل ان يسمعهم شيئاً من صناعته ، فأخرج الرجل خشبات كانت معه ، فركبها ، ومدّ عليها اوتاره ، وحركها تحريكا ، فاضحك كل من كان في المجلس من اللذة والفرح والسرور الذي داخل نفوسهم ، ثم قلبها وحركها تحريكا آخر أبكاهم كلهم من رقة النغمة وحزن القلوب ، ثم قلبها وحركها تحريكا آخر نوّمهم كلهم ، وخرج ولم يعرف له خبر »[٧٠] .

هذه القصة ـ ونحن هنا لسنا بصدد تحقيق صحتها ـ نفسها ينسبها البيهقي والشهرزوري وابن خلكان الى الفارابي[٧١] المتوفى سنة ٣٣٤ او ٣٣٩هـ على اختلاف ذلك .

هـ ـ « ... وكذلك اهل الشرايع يقتل بعضهم بعضاً . ويلعن بعضهم بعضا ، كما يفعل الروافض ، والنواصب والجبرية والقدرية ، والاشاعرة ، وغير ذلك »[٧٢] .

فالاشاعرة هم الذين اتبعوا الامام الاشعري المتوفي سنة ٣٢٤ او ٣٣٠هـ ولاشك ان الاشاعرة كان لهم قوة تستطيع ان تدافع عن نفسها ، ان لم تهاجم منافسيها ومخالفيها عندما أتت على ذكرهم الرسائل ، أي كانت فرقة بارزة من الفرق الاسلامية الموجودة على الساحة ، وقد اكتسبوا قوتهم وبروز شخصيتهم بعد وفاة شيخهم[٧٣] .

و ـ «ان قوما من الاشرار جعلوا التشيّع سترا لهم عما يحذرون من الآمرين بالمعروف والناهين لهم عن المنكر فيما يفعلون وذلك انهم يركبون كل محظور ويتركون كل مأمور به ، واذا نهوا عن منكر فعلوه بارزوا باظهار التشيع ، واستعاذوا بالعلوية على من ينكر عليهم ، او ينهاهم عن منكر فعلوه ، ولبئس ما كانوا يعملون »[٧٤] .

والاستعاذة بالعلويين ، اي إظهار التشيّع للتخلّص من قرار اتخذته السلطة الرسمية السنيَّة ، وتدخّل العلويين لإنقاذ الرجل ، كان في عصر البويهيين ،

والبويهيون استولوا على الحكم في بغداد عام ٣٣٤هـ . وقبل ذلك لم تكن هذه الاستغاثة تلقى اجابة وتجاوبا ، بل لم يكن يجرؤ احد ان يرفع صوته بهذه الاستغاثة في ظل الخلافة العباسية الرسمية وحكم الاتراك الفعلي(٧٥) .

ز - وردت في الرسائل ابيات قالها المتنبي في مدح كافور الاخشيدي سنة ٣٤٩هـ (٩٦٠م) ومنها :

وفي الجسم نفس لاتشيب بشيبه ولو ان ما في الوجه منه خراب(٧٦)

ح - في رسالة الانسان والحيوان نجد الببغاء تنقد القضاة كما نقدت الخلفاء :

ان الواحد منهم يضمن«القضاء من السلطان الجائر بشيء يؤديه اليه من اموال اليتامى ومال الوقوف ، وصالح عدوله بشيء من السحت والبراطيل ، فقبل منهم الرشوة ، ويرخص لهم في الجنايات وشهادات الزور وترك الامانات والودائع... »(٧٧) .

والمقصود بهذا القاضي هنا هو ابن ابي الشوارب ، وفي ذلك يقول ابن الاثير : ان هذا القاضي هو اول من ضمن من القضاة ، ولم يكن ذلك معروفا من قبل ، وكان ذلك سنة ٣٥٠هـ في ايام معز الدولة البويهي(٧٨) .

ط - لقد وردت في الرسائل ابيات فارسيه ينسبها البعض الى « رود كي » او « شهيدي » على اختلاف في ذلك ، وكلاهما كانا من شعراء القرن الرابع الهجري(٧٩) .

ثم ان ابن تيمية يحدد لنا تاريخ تصنيف الرسائل بأنه « كان بعد المئة الثالثة قريبا من بناء القاهرة »(٨٠) ومعروف ان جوهر الصقلي بدأ ببناء القاهرة سنة ٣٥٨هـ(٨١) بل ان ابن تيمية يحاول تحديد تاريخ تأليف رسائل اخوان الصفاء بصورة دقيقة ، معتمدا على الرسائل نفسها ، فيقول : « وفيها نفسها بيان انها صنفت بعد ان استولى النصارى على سواحل الشام »(٨٢) وكان استيلاء الروم على بلاد الشام بدأ سنة ٣٥١هـ(٨٣) وقد يكون النص الذي اعتمد عليه ابن تيمية من رسائل اخوان الصفاء ماورد في قولهم ، عند تصنيفهم المؤمنين « ... والصنف

الخامس هم انصاره المجاهدون ، وغزاة اعدائه الحافظون ثغور بلاد اتباع الناموس ، كيلا يغلب عليها اعداؤهم ، ويفسد عليهم امر دينهم ، كمافعل بخت نصر بايلياء في هيكل بني اسرائيل ، وهو بيت المقدس ، وكما فعلت الروم بثغور المسلمين »[٨٤] .

فيكون وضع الرسائل ـ حسب رأي ابن تيمية ـ في الفترة الواقعة بين ٣٥٣ ـ ٣٥٧هـ وهذا هو الرأي الذي نرتضيه ، وتشهد نصوص الرسائل الآنفه الذكر بصحة هذا الرأي .

كما حدد القفطي زمن ذلك الحوار بين ابن سعدان وابي حيان بسنة ٣٧٣هـ ، اي بعد توليه الوزارة للامير البويهي صمصام الدولة[٨٥] ، وكان زيد آنذاك حيا يرزق ، كما يدل على ذلك ماورد في كتاب الامتاع والمؤانسة ، ويبدو ان أبا حيان كان أصغر من ابن رفاعة سناً فقد كان ينسخ له الكتب ويغشى مجلسه ، واستمرت علاقته به وتوطدت .

وقد ولد ابو حيان سنة ٣١٠هـ ، وهو على ذلك فقد ولد زيد بن رفاعة في اواخر العقد العاشر من القرن الثالث ، او في مستهل القرن الرابع الهجري ، وذهب الى البصرة واقام فيها ، وظهر تمكنه العلمي ، وتعرف على « جماعة جامعة لأصناف العلم » .

ونفهم من كلام ابي حيان ان زيدا كان على مستوى قريب من مستوى المقدسي الذي كان الموجِّه لهذه الجماعة ، والزنجاني والعوقي ، لأن اسمه مقرون بأسماء هؤلاء .

واصحاب المرتبة الاخيرة هم « الذين اتموا الخمسين ، ويشاهدون الحق عيانا » واما أصحاب المرتبة التي دونها مباشرة فهم الذين تجاوزوا الاربعين[٨٦] .

وبناء على ذلك نستطيع ان نقول : ان الجمعية ربما تأسست قبيل النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ، ثم بدأ التأليف في مواضيع الكتاب بشكل رسائل ، واستغرق ذلك عدة سنوات .

وبذلك تأكد لدينا ان الرسائل لم تؤلف في القرن الثاني او الثالث ، بل كتبت في القرن الرابع الهجري ، كذلك ثبت انها ليست من نتاج القرن الخامس ، لان اخوان الصفاء ورسائلهم كانا مدار الحوار بين ابي حيان التوحيدي والوزير ابن سعدان ، وكان ذلك سنه ٣٧٤هـ (٩٨٤م) كما مر آنفاً .

مكان اخوان الصفاء

لا نجد في رسائل اخوان الصفاء ما يدل صريحا على تحديد مقر هذه الجماعة ومكان تأسيس جمعيتهم ، فكل ما لدينا هو كلام ابي حيان التوحيدي ، واذ كنّا مطمئنين اليه في معرفة مؤلفي الرسائل وزمانهم ، فسنطمئن الى قوله : انها نشأت في البصرة ، فقد جاء في كلامه ـ كما مر ـ عن زيد بن رفاعه انه «اقام بالبصرة زمانا طويلا ، وصادف بها جماعة جامعة...» وهذا ليس بغريب على البصرة ، فهي بحكم موقعها الجغرافي ، كانت ملتقى رجال الشرق من العرب والفرس والهنود والزرادشتيين والنصارى واليهود والدهريين والصابئة ، فمنذ تأسيسها ايام عمر بن الخطاب باتت اكبر ملتقى لمختلف الفروع الثقافية ، ففيها نشأ الحسن البصري ، وواصل بن عطاء زعيم ا لمعتزلة ، وفيها النظّام الذي خلط الدين بالفلسفة ، والجاحظ ، وفي البصرة قام الاشعري يتنصل من الاعتزال ، وكان بالبصرة حلقات للعلم من كل فن وصنف ، وفي مربدها ينشد الشعراء قصائدهم ، وفيها ظهر النحاة والادباء وأئمة اللغة مثل الخليل بن احمد الفراهيدي ، وسيبويه ، حتى باتت مدرسة مشهورة لايزال اسمها يتردد على السنة الدارسين ، وتأثرت دراساتها اللغوية والادبية ـ دون المدارس الاخرى ـ بالاتجاهات الفلسفية (٨٧) وكانت هذه المدينة متحررة نوعا ما من قيود السلطة وعيونها ، نظرا لبعدها عن مركز الخلافة ، ورقابتها الشديدة المباشرة .

ويمكن ان نستأنس هنا ـ في تحديد مكان اخوان الصفاء ـ بكلمات وردت في الرسائل ، ففي كلامهم عن المقولات ومحاولة توضيح الفروق بينها يقولون :

واما من هو ؟ «فسؤال يبحث عن التعريف للشيء ، ويقول علماء النحو : ان هذا السؤال لايتوجه الا الى كل ذي عقل ، ويقول قوم آخرون : الى كل ذي علم وتمييز ، والجواب فيه ان يعرّف السؤال بأحد ثلاثة اشياء اما ان ينسب الى بلده ، او الى اصله ، او الى صناعته ، مثال ذلك : اذا قيل من زيد ؟ فيقال البصري ، ينسب الى بلده والهاشميّ الى اصله ، والنجّار الى صناعته»(٨٨) .

والمرء عندما يأتي بمثال لشرح فكرة معينة ، يأتي في الغالب بأقرب شيء اليه او الى السامع ، فاختيار البصرة بالذات.ربما يشهد ببصرية الجمعية ، وربما اختيار زيد والهاشمي ايضا ، كذلك فزيد قد يكون زيد بن رفاعة ، والهاشمي ـ كما سبق ـ نسبته ، ولاندري فربما كان زيد في اول امره نجاراً او من اسرة تعمل في النجارة ، وربما كان زيد في الاصل هو كاتب هذه الرسالة التي ورد فيها النص ، او هو حضر هذا الدرس .

ويبدو من كلام التوحيدي ان المقر الرئيسي للاخوان انتقل الى بغداد ، حيث سأله الوزير : «افما سمع شيئا من هذا (نقد السجستاني للرسائل) المقدسي ؟ فقلت : بلى ، قد ألقيت إليه وهذا وما اشبهه... وما رآني اهلا للجواب ، لكن الحريري غلام أبي طراره هيَّجه يوماً في الوراقين بمثل هذا الكلام ، فاندفع فقال...»(٨٩) فأبو حيان التقى بزيد بن رفاعة والمقدسي في بغداد ، اذ لم يعرف عنه انه زار البصرة ، اضافة الى ان سوق الوراقين كانت تقع في بغداد امام باب البصرة ، حيث كانت هناك مئة وراق بحوانيتهم(٩٠) .

وربما يمكن الاستشهاد على انتقال نشاط الاخوان الى بغداد بما قاله ابو العلاء المعري في احدى قصائده :

واذا أضاعتني الخطوب فلن ارى لوداد اخوان الصفاء مضيعا

فقد شرحه الخوارزمي ، كما سبق ، فقال : «وكأنه يوهم انه عنى بهم اصحاب الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفاء»(٩١) فاذا علمنا ان ابا العلاء لم يزر البصرة ، وانما زار بغداد ، وكان يغشى اثناء زيارته مجالس العلم ، لاسيما مجالس عبدالسلام البصري ، ومجمع الشريف الرضي ، فلا يبعد ان يكون غشي

مجالس اخوان الصفاء ، واقام معهم صلات الودّ ، كما ذهب الى ذلك طه حسين[٩٢] .

ومن خلال هذه النصوص والتلميحات ، ننحاز ألى الرأي القائل بأن النشاط المركزي لجماعة اخوان الصفاء ، انتقل الى بغداد ، بعد ان اطمأن مؤسسوها الى ان هذه المدينة باتت صالحة لنشر مذهبهم وبث دعوتهم .

والغريب هنا ، ان اديب عباس ذهب الى ان هذه الجمعية تأسست في « مصر » مستدلا بقول ابن تيمية الآنف الذكر« انما صنفت الرسائل بعد المائة الثالثة في دولة بنى بويه قريبا من بناء القاهرة » ففهم من « قريبا » القرب المكاني لا الزماني[٩٣] بينما سياق الكلام وورود كلمة « بناء » صريحان في ان القرب زماني ، ثم لو كان مركز هؤلاء الجماعة في مصر لكان على ابن تيمية ان يقول : في « الدولة الاخشيدية » بدل « دولة بني بويه » حيث حكم الاخشيديون مصر من سنة ٣٢٣ الى ٣٥٨هـ . اضافة الى ذلك فان ابن تيمية كان بصدد نفي الزعم القائل : ان الرسائل من تأليف أئمة الاسماعيلية ، حيث يرجع تاريخ تأليفها الى عهد متأخر عنهم .

كلمة اخوان الصفاء

هذه اللفظة وردت في اللغة العربية قديماً ، فمن العصر الجاهلي وردت شعراً حيث يقول أوس بن حجر :

لعمرك ما آسى طفيل بنفسه   بني عامر اذ ثابت الخيل تدّعي
وودع اخوان الصفاء بقرزل   يمر كمريخ الوليد المفزع[٩٤]

وكذلك وردت في قول ابي البراء بن ربعي النعقي :

اولئك اخوان الصفاء رزئتهم   وما الكف الا اصبع ثم اصبع[٩٥]

كما وردت في نصوص غير جاهلية ، فمن الشعر ما أنشده الزيدي :

الا ان اخوان الصفاء قليل   فهل الى ذاك القليل سبيل

ووردت نثرا في قول ابن المقفع في باب الحمامة المطوقة من كتاب « كليلة

ودمنة » : « قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف : حدثني عن اخوان الصفاء كيف يبدأ تواصلهم ؟... »(٩٦) وكذلك جاءت في دعاء للفارابي :« اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء ، واجعلني من اخوان الصفاء واصحاب الوفاء ، وسكان السماء ، مع الصديقين والشهداء »(٩٧) .

وقد يكون من الجائز ان هذه الجماعة أخذت اسم اخوان الصفاء من قصة الحمامة المطوقة ، واطلقوه على انفسهم ـ كما يرى جولدتسيهر ـ اذ ان هذه القصة تدور حول ما اذا كانت الحيوانات قد صفت اخوتها وتبادلت المعونة فيما بينها... تستطيع الفكاك من شباك الصياد وغيرها من المخاطر(٩٨) كما ان فيها الايثار ، إذ الحمامة تطلب الى الجرذ أن يقطع شباك صديقاتها قبل شبكتها ، وتقدم نجاتهن على نجاتها(٩٩) .

هوامش الفصل الثاني ـ الباب الاول

(١) اخوان الصفاء الرسائل ٤/ ١٦٥ .

« العامل » هو المسؤول عن جمع الخراج وارساله الى بيت المال في عاصمة الدولة ، والانفاق على ماتطلبه الولاية من ضروب الاصلاح ، وكان هذا الموظف لايقلّ منزلة عن الوالي او الامير(راجع حسن ابراهيم ـ تاريخ الاسلام ٢/ ٢٦٨) .« الدهاقين »جمع دهقان ، وهو حاكم الاقليم ورئيس الفلاحين ، ورئيس القرية ، وفي القرن الرابع الهجري صار الدهاقين بمنزلة الشيوخ والاشراف يستشارون عادة في مشاكل الري والاراضي الواقعة في مناطقهم (الدوري ، تاريخ العراق الاقتصادي ٥٩) . التناء جمع تانيء والتانئ هو المقيم في البلد وساكنه الأصلي وهو الدهقان ايضا .

(٢) خودابخش ـ الحضارة الاسلامية ١٦٦ .

« الاكاديمية الفرنسية » اسسها الكاردينال ريشيليو Richelieu كبير وزراء لويس الثالث عشر والحاكم الفعلي لفرنسا سنة ١٦٢٥ وعهد اليها بتأليف قاموس اللغة الفرنسية .

(٣) يروي اخوان الصفاء حديثا عن النبي (ص) انه قال لا يزال في هذه الامة اربعون رجلا من الصالحين على ملّة ابراهيم الخليل عليه السلام ، وهم يمثلون الصفوة ، ومنهم اربعة يسمون الابدال . وكلام اخوان الصفاء في هذا الصدد يوحي بان هؤلاء الاربعين هم ضمن جماعتهم . وسنتكلم على ذلك بتفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب .

(٤) القفطي ـ اخبار العلماء باخبار الحكماء ٥٨ .

(٥) في رحاب اخوان الصفاء ٤٢٥ ومابعدها ، وكذلك في رسالته «اخوان الصفاء» .

(٦) Ivanow (W), Ismli tradition concerning the rise the Fatimias, pp.40, 250

(٧) عارف تامر ـ حقيقة اخوان الصفاء ١٣ . «سلمية» مركز قضاء السلمية في محافظة «حماء» السورية ـ شرقي نهر العاصي ، وفي العهد البيزنطي كان اسمها «سلامياس» وقد دخلها الجيش الاسلامي سنة ٦٣٦م .

(٨) عارف تامر/ حقيقة اخوان الصفاء ١٧ .

(٩) نفس المرجع ١٨ .

(١٠) نفس المرجع ١٩ .

(١١) عارف تامر ـ مقدمة رسالة جامعة الجامعة ١١ وما بعدها .

(١٢) عارف تامر ـ القرامطة ٨٥ .

(١٣) الرسائل ـ الرسالة ١٢ ـ ٤٢٧/١ .

(١٤) الرسائل ـ الرسالة الخمسون ٢٦٣/٤ .

(١٥) المصدر السابق ٢٦٣/٤ . لم نقف لهذا الحديث على اصل حتى ان الكتب التي تهتم بالاحاديث الموضوعة مثل اللآلىء المصنوعة ، وكشف الخفاء ، والمقاصد الحسنة لم تتناوله .

(١٦) الغزالي ـ المنقذ من الضلال ١٢٤ .

(١٧) الرسائل ٢٣٩/٤-٢٤١ .

(١٨) الرسائل ١٤٥/١ .

(١٩) الرسالة الاخيرة ٢٨٩/٤ .

(٢٠) مصطفى غالب ـ في رحاب اخوان الصفاء ٤٢٤ .

(٢١) برنارد لويس ـ اصول الاسماعيلية ٧٢ .

(٢٢) ابو حيان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ١٨/٢ .

(٢٣) احمد امين ـ ظهر الاسلام ٩٩/٢ .

(٢٤) عبدالرحمن بدوي ـ المقدمة ـ الاشارات الالهية لابي حيان التوحيدي .

(٢٥) اثبت عارف تامر هذه التواريخ في كتابه حقيقة اخوان الصفاء ، عندما ينقل عنهم .

(٢٦) البيهقي ـ تتمة صوان الحكمة ٢١ .

(٢٧) الخوارزمي ـ شرح سقط الزند لابي العلاء المعري ٤/ ١٦٨١ .

(٢٨) الشهرزوري ـ نزهة الارواح لوحة ٢١٧ . ابن العبري ـ تاريخ مختصر الدول ٢٠٩ . القفطي ـ اخبار الحكماء ٥٨ .

(٢٩) ابن تيمية ـ بغية المرتاد ـ ضمن الجزء الخامس من فتاواه ٥٩ .

(٣٠) MacDonald, Moslim Theology, P 164.

(٣١) الذهبي ـ ميزان الاعتدال في نقل الرجال ١٠٣/٢ ، ط مصطفى الباب الحلبي ١٩٦٣ مصر .

(٣٢) ابن حجر العسقلاني ـ لسان الميزان ٥٠٦/٢ ، ط حيدر اباد ـ الهند ١٣٣٠هـ .

(٣٣) الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ٨/ ٤٥٠-٤٥١ ، دار الكتاب العربي ـ بيروت .

(٣٤) الذهبي ـ المغني من الضعفاء ٢٤٦/١ ، دار المعارف ـ حلب سوريا ١٩٧١ .

(٣٥) ابو حيان التوحيدي ـ كتاب الادب والانشاء في الصداقة والصديق ـ ص٥ ، المطبعة العامرة الشرقية ـ مصر ١٣٢٣ .

(٣٦) بروكلمان ـ تاريخ الادب العربي ٢٠٧/٢ .

(٣٧) الشهرزوري ـ نزهة الارواح ٢١٧ . البيهقي ـ تتمة صوان الحكمة ٢١ .

(٣٨) الشهرستاني ـ الملل والنحل ٩٣/٢ .

(٣٩) حاجي خليفه ـ كشف الظنون ٤٦/٢ .

(٤٠) الخوارزمي ـ شرح سقط الزند لابي العلاء المعري ١٦٨١/٤ . الشهرزوري ـ نزهة الارواح ٢١٧ .

(٤١) ابو حيان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ١١/٢ .

(٤٢) احمد امين ـ الحاشية ـ الامتاع والمؤانسة ٥/٢ ، ٤١ .

(٤٣) كتاب تتمة صوان الحكمة للبيهقي ـ الحاشية ٢١ .

(٤٤) التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ١٥٧/٢ .

(٤٥) الرسائل (الرسالة التاسعة) ٣٠٨/١ .

(٤٦) احمد امين ـ مقدمة تحقيق الامتاع والمؤانسة ٥/٢ . ومما تجدر الاشارة اليه هنا ان الفرس في اغلب مناطق ايران ينطقون الالف واوا اذا وقعت قبل النون في آخر الكلمه ، مثل نان «الخبز» ينطقونها : نون ، وباران (المطر) ينطقونها «بارون» فربما اختلط الامر على النساخ فثبتوا كلمة : مهرجان كما تنطق لديهم مهرجون .

(٤٧) الشهرزوري ـ نزهة الارواح ٢١٧ ، البيهقي ـ تتمة صوان الحكمة ١١ . حاجى خليفة ـ كشف الظنون ٤٦٠/٢ .

(٤٨) ياقوت الحموى – معجم البلدان .

(٤٩)

(٥٠) ابن النديم الفهرست ٣٨٤ .

(٥١) مقدمة كتاب الفهرست ٣٨٤ .

(٥٢) البيهقي تتمة صوان الحكمة ٨٢ .

(٥٣) حاجي خليفة ـ كشف الظنون ٣٦٩/٣ . الشهرزوري ـ نزهة الارواح ٢٩١ .

(٥٤) MacDonald, Moslim theology, P.168.

(٥٥) عبداللطيف العبد ـ الانسان عند اخوان الصفاء ١١ .

(٥٦) محمد فريد وجدي ـ دائرة معارف القرن العشرين ١٠٦/١ . وبصورة عامة فان معلومات وجدي عن اخوان الصفاء مضطربة وغير دقيقة . هانز شيدر ـ روح الحضارة العربية ١١٣ . محمد فريد حجاب ـ الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا ص٤٦ ، اعتمد الباحث في تكوين رأيه هذا حسبما جاء في رسالته ان الاستاذ المشرف على البحث المذكور عزالدين فوده مال الى هذا الرأي أثناء مناقشته معه ، فاقتنع هو برأي أستاذه .

(٥٧) حجاب ـ الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء ٤٥ .

(٥٨) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء .

(٥٩) برنارد لويس ـ اصول الاسماعيلية ٤٩ .

(٦٠) طه حسين ـ مقدمة لرسائل اخوان الصفاء ١/٦-٧ . هنري كوريان ـ تاريخ الفلسفه الاسلامية ٢١٠ . جولد تسيهر ـ مذاهب التفسير الاسلامي ٢٠٩ .

(٦١) ديبور ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ١١١ وفي دائرة المعارف الاسلامية ـ مادة اخوان الصفاء فيليب حتي ـ تاريخ العرب ١/ ٤٧١ .

(٦٢) عمر سوقي ـ اخوان الصفاء ٦٨ .

(٦٣) MacDonald, Moslim theology, P 167

(٦٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/٥٢٢ .

(٦٥) حسن ابراهيم ـ تاريخ الاسلام ٢/١٩٣ .

(٦٦) الرسائل ـ الرسالة ٣٢ ـ ٣/٢٠٦ .

(٦٧) د . علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ٢/٢٤٨ .

(٦٨) الرسائل ـ الرسالة ٢٢ ـ ٢/٣٦١ .

(٦٩) الحاشية ٨ الفصل الاول من البحث .

(٧٠) الرسائل ـ الرسالة ٢٢ ـ ٢/٣٦١ .

(٧١) البيهقي ـ تتمة صوان الحكمة ١٨ .

(٧٢) الرسائل ـ الرسالة ٣١ ـ ٣/١٦١ .

(٧٣) حموده غرابة ـ الاشعري ٧١-٧٢ .

(٧٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٤٧ .

(٧٥) تطرقنا الى هذا الموضوع في الفصل السابق .

(٧٦) الرسائل الرسالة ٤٥ ـ ٤/٤٨ وقد تنبه الى ذلك يوحنا قمبر في كتابه اخوان الصفاء .

(٧٧) الرسائل ـ الرسالة ٢٢ ـ ٢/ ٣٦٠ .

(٧٨) ابن الاثير ـ الكامل ٨/ ١٩٣ .

(٧٩) على تقي منزوي ـ حاشية على كتاب فهرست الكتب والرسائل للمجدوع ١٥٧ ط جامعة طهران ١٩٦٦ .

(٨٠) ابن تيمية ـ بغية المرتاد ـ فتاوى ابن تيميه ٥/٥٩ .

(٨١) ابن تغري بردى ـ النجوم الزاهرة في اخبار مصر والقاهرة ٤/ ٣١ .

(٨٢) ابن تيمية ـ المرجع السابق ـ نفس الصفحة .

(٨٣) الخضري ـ تاريخ الامم الاسلامية (الدولة العباسية) ٢٨٩ .

(٨٤) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ١/ ٣٢٣ .

(٨٥) القفطي ـ اخبار العلماء ٥٨ .

(٨٦) سنتكلم في الفصل التالي عن مراتب اخوان الصفاء .

(٨٧) ديبور ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ٣٨-٣٩ .

(٨٨) الرسائل ـ الرسالة ٧ ـ ١/ ٢٦٥-٢٦٦ .

(٨٩) التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ٢/ ١١ .

(٩٠) عبد الرحمن بدوي ـ التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ٨٩ .

(٩١) الخوارزمي ـ شرح سقط الزند ٤/ ١٦٨١ .

(٩٢) طه حسين ـ تجديد ذكرى ابي العلاء ١٣٤-١٤١ .

(٩٣) اديب عباس ـ مجلة الرسالة العدد ٢٤ لسنة ١٩٣٤ .

(٩٤) د . غفراني خراساني ـ جماعة اخوان الصفاء واثرهم في تطوير القصة على لسان الحيوان ـ بحث مكتوب على الالة الكاتبة . نقلا عن نقائض جرير والفرزدق ٢٨٦/١ طبعة ليدن .

(٩٥) المرجع السابق نقلا عن ديوان الحماسه لابي تمام ٢٥٧/١ .

(٩٦) المرجع السابق .

(٩٧) الفارابي ـ مبادىء الفلسفة القديمة . صفحه « يه » .

(٩٨) دائره المعارف الاسلامية ـ مادة « اخوان الصفاء » .

(٩٩) د . محمد غلاب ـ اخوان الصفاء ٨ .

الفصل الثالث

نظام جماعة اخوان الصفاء

مراتب اخوان الصفاء

من خلال دراسة تنظيم هذه الجماعة نجد ان للعمر دوره في التسلسل الهرمي داخل تنظيمهم ، حيث ان عمر الانسان عبارة عن مراحل ، ولكل مرحلة متطلباتها وخصائصها وقابلياتها(١) لذلك فقد حددوا لكل مرحلة ما يتفق وطبيعتها ، وعلى الأخ ان يبدأ بالمرحلة الاولى ، فاذا نجح فيرتقي الى الثانية ، وهكذا الى الأخيرة ، ومراتب جمعيتهم اربعة(٢) :

المرتبة الاولى : وهي خاصة بالاعضاء المبتدئين الذين تتراوح اعمارهم بين السادسة عشر والثلاثين(٣) ويسمونهم : «الاخوان الابرار الرحماء» ويمتاز هؤلاء بصفاء النفس ، والاستعداد الذهني والذكاء «وهي مرتبة ارباب ذوي الصنايع» وهي تمثل قاعدة التنظيم ، ويظهر ان الرسائل أُلِّفت لهؤلاء : لأن الخطاب فيها موجَّه دائما الى الأخ البار الرحيم(٤) ففي هذه المرحلة يتلقى الاخ المبادئ العامة لجميع أفرع المعرفة المتداولة في عصره ، والتي تناولتها الرسائل(٥) .

المرتبة الثانية : وهي خاصة بالاعضاء الذين اكملوا الثلاثين الى الأربعين ، ويسمونهم «الاخوان الأخيار الفضلاء» وهي مرتبة الرؤساء ذوي السياسات ، ويتلقون في هذه المرحلة الفلسفة ، ويتوسعون في دراستها ، كما

ان عليهم بجانب هذه الدراسة ، الاشراف المباشر على أصحاب المرتبة الأولى والمؤيدين لجماعة اخوان الصفاء .

المرتبة الثالثة : خاصة بالاعضاء الذين أتموا الأربعين الى الخمسين ، ويسمونهم : « الاخوان الفضلاء الكرام » وهؤلاء هم « أصحاب الأمر والنهي » يحلون المشاكل والخلافات التي تظهر بين الاخوان باللطف وحسن التصرف والادارة ، وهم « يعرفون الناموس معرفة مطابقة لدرجتهم » وتقع على كواهل هؤلاء ادارة الدعوة والتنظيم ، ومنهم يعيَّن مسؤولو المناطق والفروع .

المرتبة الرابعة : خاصة بالأعضاء الذين أكملوا الخمسين من العمر ، وهم الذين « يشاهدون الحق عياناً » وهي مرتبة الحكماء ، وكل الاخوان مدعوون الى هذه المرتبة ، وهي اعلى المراتب في نظرهم ، ومن يصل اليها يكون من « الواصلين » حسب التعبير الصوفي(٦) .

وأصحاب هذه المرتبة يشكلون القمَّة في هرم التنظيم ، وان توفر في واحد منهم جلُّ خصال الأنبياء فهو يكون الرئيس بينهم ، وان لم يكن ، فهؤلاء بأجمعهم يحلّون محل الرئيس ، اذ تتوفر فيهم مجتمعين تلك الخصال المطلوبة في الخلافة(٧) وهذا يمكن ان يسمى بالقيادة الجماعية .

وقد اطلق ماكدونالد على تلك المراتب : طبقة المريدين أو الدارسين Learners ثم المعلمين Teachers ثم القادة او المرشدين Guides ثم المقربين من الله او الواصلين Supernatural(٨) .

وقد تأثر اخوان الصفاء في تقسيمهم هذا ـ في رأينا ـ بنظرية أفلاطون في التربية والتعليم ، فقد جعل مراحل التعليم ثلاثة :

المرحلة الأولى من الولادة الى سن العشرين ، حيث يدرس التلميذ في هذه المرحلة الدراسات الانسانية ، والتربية البدنية ، والموسيقى .

المرحلة الثانية تبدأ من العشرين الى الثلاثين ، وتخصص هذه الفترة لدراسة الرياضيات والعلوم .

المرحلة الثالثة تبدأ من الثلاثين الى الخمسين ، حيث تخصص خمس

سنوات منها لدراسة الفلسفة ، ثم تخصص السنوات الخمس عشرة الباقية للجانب التطبيقي ، للأعمال الادارية والقيادة الحربية ، وحينما ينجح أصحاب هذه المرحلة في حياتهم العملية ، خلال تلك السنوات الخمس عشرة كنجاحهم في الدراسات النظرية يرتقون الى :

المرحلة الاخيرة وهي مرتبة الحكّام ، وهي رتبة خلاصة الخلاصة ، وقد زال في نفوسهم الطمع في هذا السن ، ومازالوا موفوري النشاط ، فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمّل المعقولات الصرفة والخير المطلق(٩) .

وهنا نجد الاخوان يتفقون مع افلاطون في ان المرحلة الاخيرة تبدأ بعد بلوغ الخمسين ، وهي مرتبة الحكماء والحكّام .

واما هذه الاختلافات التي نلحظها عند المقارنة التفصيلية فترجع الى حجم جمهورية أفلاطون كمدينة او بلاد ، وجمعية اخوان الصفاء في حدودها التنظيمية المحدودة ـ وكذلك الخلاف في الفلسفة والغاية ، ففي الوقت الذي يهتم افلاطون بالجسد ، وينشىء الحكام او الفيلسوف نشأة عسكرية ، يهمل اخوان الصفاء امر الجسد الى حد ما ، ويربّون اعضاءهم تربية الزهّاد والنسّاك ، كما استفاد الاخوان من الانتقادات الموجهة الى نظام جمهورية افلاطون فتفادوها في سياستهم التربوية .

وقد أسند اخوان الصفاء تقسيمهم السابق بدعائم إسلامية فهم يقولون :

إن المرحلة الاولى تبدأ «بورود القوة العاقلة المميِّزة لمعاني المحسوسات على القوة الناطقة» ويكون هذا بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسم ، والى ذلك اشار سبحانه وتعالى بقوله : «واذا بلغ الاطفال منكم الحلم» (٥٩ سورة النور) .

والمرحلة الثانية تبدأ بورود «القوة الحكميَّة على القوة العاقلة» ويكون ذلك بعد ثلاثين سنة من مولد الجسم ، وإليه أشارت الآية : «ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلماً» (٢٢ يوسف) .

والمرحلة الثالثة تبدأ بورود القوة الناموسية على النفس بعد مولد الجسم بأربعين سنة والى ذلك أشار القرآن : «حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال

رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه» (١٥ الاحقاف) .

و المرحلة الرابعة تبدأ بورود القوة الملكية بعد خمسين سنة من مولد الجسم ، والى ذلك اشار بقوله تعالى : «يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي» (٢٧-٢٨ الفجر)[١٠] .

ثم ان اخوان الصفاء يردّدون حديثا مرويا عن النبي (ص) انه قال : «لايزال في هذه الأمة اربعون رجلاً من الصالحين على ملّة ابراهيم الخليل» .

وبناء على هذا الحديث فإن الاخوان يقولون : ان بين هؤلاء الأربعين أربعة يسمون «الأبدال» لأنهم بدّلوا خلقا بعد خلق ، وصفوا تصفية بعد تصفية ، وهؤلاء الأربعون منتقون من جملة أربعمائة من الزاهدين العارفين المحققين ، وهؤلاء الأربعمائة منتقون من اربعة الآف من المؤمنين التائبين المخلصين ، وكلما مضى شخص من الأربعة حلّ محله شخص من الأربعين ، واذا مضى شخص من الاربعين قام في رتبته شخص من الأربعمائة ، واذا مضى واحد من الأربعمائة يقوم مقامه واحد من أربعة الآلاف ، وكلما مضى شخص من أربعة الآلاف ارتقى مكانه ، بدلاً منه ، واحد من المؤمنين التائبين المخلصين[١١] .

وفي هذا الترتيب والتدرج استئناس للقول بأن هذه مراتب اخوان الصفاء التي مر ذكرها آنفا ، وكان ذلك سلّم الترقية في التنظيم ، وربما كان هذا هو عددهم الحقيقي او على الاقل كان طموحهم تنظيم هذا العدد في جمعيتهم .

الدعوة

كان اخوان الصفاء حريصين على نشر دعوتهم بين الشباب دون الشيوخ لقناعتهم ان نفوس الشباب مثل ورق ابيض نقي لم يكتب عليه شيء ، فتستقر الدعوة في نفوسهم وتتمكن «... فينبغي لك ايها الأخ ان لاتشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة ، وعادات رديئة ، وأخلاقاً وحشية ، فإنهم يتبعونك ثم لا ينصلحون ، وان صلحوا قليلا فلا يفلحون ، ولكن

عليك بالشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين بالنظر في العلوم » اذ يكون بذلك خلق جيل لايعرف الهوى والجدل ، غير متعصب على المذهب ، ويستدل الاخوان لوجهة نظرهم هذه ، بان الله تعالى «ما بعث نبيا الا وهو شاب ، ولا اعطى لعبد حكمة الا وهو شاب ، كما ذكرهم ومدحهم فقال عزَّ اسمه :انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى . وقال تعالى : انا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم . وقال أيضاً عز وجل : وقال موسى لفتاه . وان كل نبي بعثه الله كان أول من كذَّبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل ، كما وصفهم تعالى فقال : ولما ضرب ابن مريم مثلاً اذا قومك منه يصدّون . وقالوا آآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك الا جدلاً بل هم قوم خصمون »[١٢] .

وكان الاخوان يعملون لضم اعضاء جدد الى صفوف الجماعة ، وتنظيمهم وإعدادهم الإعداد المطلوب من مختلف الطبقات ، هذا الى جانب محاولة كسب المؤيدين المتعاطفين مع الجمعية وأهدافها .

ويبدو انهم حققوا في هذا المضمار النجاح «ان لنا اخوانا واصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد ، فمنهم طائفة من اولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمّال والكتّاب ، ومنهم طائفة من أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين ، ومنهم طائفة من أولاد الصناع والمتصرفين وامناء الناس ، وقد ندبنا لكل طائفة احد اخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه ، لينوب عنا في خدمتهم بالقاء النصيحة اليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم »[١٣] .

وعلى الاخ المسؤول عن التنظيم ان يتفرَّس في الشخص ويتبع اخباره ، ويراقبه بدقة ، فاذا توسم فيه الاستعداد للانضمام ، والاستفادة منه كعضو أو كمؤيد عليه ان يكتب تقريرا حول ذلك ويرفعه الى الجهة التي يتبعها تنظيمياً ، لتقرر وتبتّ في الامر «فاذا عرفت منهم أحداً ، وانست منه رشداً ، عرّفنا حاله وماهو بسبيله من امر دنياه وطلب معاشه ، وتصرفه في حالاته ، لكي نعرف ذلك ونعاونه على مايليق به المعاونة » وهذه المعاونة تكون من وراء الشخص ، ودون ان يعرف مصدرها في أول الأمر «فان كان ممن يخدم السلطان ويتصرَّف في

أعمالهم ، أوصينا اخواننا ممن يكون بحضرة السلاطين والملوك بالنيابة عنه والنصيحة له وحسن الرأي فيه لدى الملوك والسلاطين والوزراء ، وان كان من ابناء التناء والدهاقين والاشراف وارباب الضياع ، اوصينا اخواننا ممن يتولى عمل السلطان بصيانته وحسن معاونته في ملّته وكف الأذية عنه ، وقبض ايدي الظالمين عن البسط اليه ، وان كان من أصحاب النعم وأرباب الأموال عاونّاه بحسب ذلك ، وان كان من الفقراء المحتاجين واسيناه مما آتانا الله من فضله ، وان كان يرغب العلم والحكمة والادب وأمر الدين وطلب الآخرة علّمناه ما علمنا الله عز وجل ، وألقينا إليه من حكمتنا ، وأطلعناه على أسرارنا بحسب ما يحتمل عقله ، وتتّسع له نفسه ، وتتوق اليه همته ، ان شاء الله عز وجل »(١٤) .

وبعد ذلك يأتي دور الاتصال المباشر ومفاتحة الشخص ، وقد فهمنا من النص السابق ان لكل طائفة او طبقة « داعية » او « منظّم » أعدّ إعداداً خاصا لهذا الامر ، فان كان الشخص المراد ضمه الى الجماعة من الولاة وكبار موظفي البلاط ، فعلى الداعي ان يفاتحه في الامر بعد ان يتفرغ ذلك الشخص من اعماله اليومية ، وان يكون في حالة نفسية مرضية ، وان تكون المفاتحة في خلوة و« اقرأ عليه منا التحية والسلام ، وبشره بما يسرُّه من نصيحة الاخوان ، وعرِّفه شدة شوقنا الى إخائه ومودته وولايته ، والله يوفقه وإيانا للسداد ويهديه وإيانا للرشاد... ثم اقرأ عليه هذه الخطبة وعرِّفه معانيها ، وفهِّمه مغزاها ومقصدها ، ثم عرِّفنا ما يكون منه الجواب »(١٥) .

واما الخطبة فهي وان كانت طويلة الا اننا وجدنا من الافضل ذكرها كاملة ، حيث نستطيع من خلالها ان نأخذ فكرة عن تفسيرهم وتحليلهم لسير التاريخ :

« اعلموا ايها الاخوان ان كل دولة لها وقت منه تبتدئ ، ولها غاية اليها ترتقي ، وحدّ إليه تنتهي ، واذا بلغت الى أقصى غاياتها ومنتهى نهاياتها ، أخذت في الانحطاط والنقصان ، وبدأ في اهلها الشؤم والخذلان ، واستأنف في الأخرى القوة والنشاط والظهور والانبساط ، وجعل كل يوم يقوى هذا ويضعف ذلك ، وينقص الى ان يضمحل الأول المتقدم ، ويتمكن الحادث المتأخر ، والمثال في

ذلك مجاري احكام الزمـان ، وذلك ان الزمان كله ، نصفه نهار مضيء ، ونصفه ليل مظلم ، وأيضا نصفه صيف حار ، ونصفه شتاء بارد ، وهما يتداولان في مجيئهما وذهابهمـا ، كلمـا ذهب هذا ، رجع هذا ، وتارة يزيد هذا وينقص هذا ، وكلمـا نقص ذلك في احدهمـا زاد في الآخر ، حتى اذا تناهيا الى غايتهمـا ابتدأ النقص في الذي تناهى في الزيادة ، وابتدأت الزيادة في الذي تناهى في النقصان ، فلا يزالان هكذا ، وهذا دأبهمـا الى ان يتساويا في مقداريهما ، ثم يتجاوزان على حالتيهمـا الى ان يتناهيا الى غايتـهمـا من الزيادة والنقصـان ، وكلمـا تناهى احـدهمـا في الزيادة ، ظهرت قوته وكثرت افعاله في العالم وخفيت قوة ضده ، وقلّت افعاله .

فـهكذا حكم اهل الزمـان في دولة الخيـر ودولة الشـر ، فـتـارة تكون القـوة والدولة وظهور الافعال في العالم لاهل الخير ، وتارة تكون القوة وظهور الافعال لاهل الشر ، كما ذكر الله جل ثناؤه : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » الآية .

وقد ترون ايها الاخوان ، ايدكم الله وإيانا بروح منه انه قد تناهت قوة اهل الشر ، وكثرت افعالهم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والنقصان .

واعلم ان الملك والدولة ينتقلان في كل دهر وزمان ، ودور وقران ، من امّة الى امة ، ومن اهل بيت الى أهل بيت ، ومن بلد الى بلد .

و اعلموا ان دولة اهل الخير يبدأ أولها من أقوام خيار فضلاء ، يجتمعون في بلد ويتفقون على رأي واحد ، ودين واحد ، ومذهب واحد ، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا بأنهم يتناصرون ولا يتخاذلون ، ويتعاونون ولايتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضـا ، ويكونون كـرجل واحـد في جـمـيع امـورهم ، وكنفس واحـدة في جـمـيع تدابيرهم ، وفـيـمـا يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة ، لا يعتقدون سوى رحمة الله ورضوانه عوضا .

فابشروا ايها الاخوان بما اخبرناكم ، وثقوا بالله في نصرته لكم ، اذا بذلتم مجهودكم كمـا وعد الله تعالى : « و الذين جـاهدوا فـينا لنهـديهم سـبلنا » « ولينصرن الله من ينصره » « الا ان حزب الله هم الغالبون »[١٦] .

وفي قراءة هذه الخطبة على من يُدعى للانضمام لجماعة اخوان الصفاء... إغراء له بالتعاون معهم لتحقيق دولة الخير ، التي يطمحون اليها ، وإفساح لأمل عريض في تبديل هذه الاحوال التي يقاسون منها الى حال افضل ، تمشيا مع سنَّة الكون القاضية بالتغيير الدائم .

وبعد الخطبة يستمر الداعي في الكلام لمزيد التأثير على ذلك الشخص ، اذ قد يظن ان السلطان الذي ارتبط به ، ويعمل له ، يدوم عزه وجاهه ، لذلك لابد من التركيزعلى هذه النقطة : «اخبرنا ايها الاخ عن صاحبك هذا الذي انت متعلق بخدمته ، ومجتهد في طاعته ، ومعتصم بعزة سلطانه ، هل تعلم انه كان في هذا الامر الذي هو فيه الآن غيره قبله ، فزال عنه عزه وسلطانه وتفرقت عنه جموعه واعوانه ؟ وهل تعلم ان هذا الامر الذي هو فيه باق عليه او لابد ان يزول عنه يوما ، ويصير الى غيره ، كما صار اليه بعد الذي كان قبله ؟ او هل تعلم ان من يجيء بعده ويصير مكانه كيف يكون حالك معه ؟ وقد علمت ان هذه الدنيا امورها دول ونوب ، تدور بين اهلها واحدا بعد آخر»[١٧] .

واذا استجاب الرجل لدعوة الاخوان ، ووافق على الدخول في صفوف هذه الجماعة ، وتعهد بالمطلوب ، يحضر المجلس ويقرأ الخطبة السابقة[١٨] .

يخاطب اخوان الصفاء كل طائفة بما تقبله قلوبهم ، وتحتمله عقولهم ، وتتسع له نفوسهم[١٩] فاذا كان المدعو ملكا او سلطانا فلابد ان يأخذوه من حيث يسهل أخذه ، فالملك او السلطان يحب ان تتسع رقعة مملكته ، ويضم اليها بلادا اخرى ، فاذا وجد في دعوة ما يتفق ورغبته ، بل مايحقق له طموحه ، تعاون مع اصحابها ، وهم يبشرونه بأن آماله تتحقق ، وسيتمّ على يديه نصرة الدين وفتح البلاد ، ويلقون في روعه انهم عرفوا ذلك عن طريق علومهم ومعارفهم ، فان وقع الكلام منه مكانه في القبول ، فهذا ما يريدونه ، وان طلب العلامة على ذلك ، فعندهم دلائل وعلامات وشواهد يعلمها من ينظر الى تلك العلوم مثلهم ؛ وان اراد التأكد فليبعث اليهم من يثق به ممن يشاكلهم في العلوم والمعارف ، لتتضح له حقيقة الامر[٢٠] ولاشك انهم يقصدون بتلك العلوم والمعارف ، التنجيم .

وهذا الاسلوب في الدعوة ـ كما يظهر ـ قائم على الإقناع والاقتناع ، ولكن حينما يصبحون قوة ستتغير الطريقة ، فيرغمون الناس على اعتناق آرائهم ، ويدافع الاخوان عن رأيهم وموقفهم هذا ، بأن مثلهم كمثل الحكيم الذي دخل مدينة سكانها مصابون بمرض خفي خطير ، فإن اخبرهم بالخطر المحدق بهم لايستمعون اليه ، ولا يصدقونه فاحتال عليهم في ذلك ، فطلب من بينهم رجلا فاعطاه الدواء فوجد الرجل في بدنه خفة وفي جسمه صحة ، وفي نفسه قوة ، فشكره ، وهمَّ ان يمنحه مكافأة ، فقال له : مكافأتي ان تعينني على مداواة شخص آخر ، ثم تفرقوا في المدينة يداوون الناس واحدا بعد الآخر في السر ، ولما كثر انصارهم ظهروا للناس وكاشفوهم بالمعالجة ، واجبروهم على المداواة حتى شفي اهل المدينة كلهم(٢١) .

ويدافع الاخوان عن طريقتهم هذه ـ استخدام الاسلوب الاقناعي في اول الامر ، ثم استخدام القوة في بث الدعوة في المراحل الاخيرة ـ بأنها أقرتها الانبياء ، فكانوا في بدء دعوتهم يذكرون الناس ما قد نسوه من أمر الآخرة والمعاد ، وتنبيههم من نوم الجهالة ، فالنبي (ص) في اول مبعثه ابتدأ أولا بزوجته خديجة ، ثم بابن عمه ، ثم بصديقه ابي بكر ، وهكذا الى ان التأموا أربعين رجلاً بإسلام عمر ، وهنا اظهر الدعوة(٢٢) .

الخلايا

يبدو ان اخوان الصفاء كانوا يأخذون بنظام الخلايا المعروف لدى الأحزاب المعاصرة ، حيث تلتقي أعضاء كل خلية بصورة دورية باشراف مسؤول الخلية ويتداولون الاوضاع العامة ، ويدرسون التوجيهات الصادرة ، والرسائل والتوضيحات الواردة اليهم من الجهة الأعلى رتبة من الخلية .

وسنحاول هنا أن نأخذ فكرة عن خلاياهم :

الاجتماع الدوري هو دليل الالتزام التنظيمي ، فالاخوان أينما كانوا لابد ان يقوموا بهذا الواجب « ينبغي لاخواننا ايدهم الله حيث كانوا في البلاد ان يكون

لهم مجلس يجتمعون فيه في اوقات معلومة ، لايداخلهم فيه غيرهم ، يتذاكرون فيه علومهم ، ويتحاورون فيه اسرارهم»(٢٣) فواجبات كل خلية :

أ ـ ان تجتمع كل اثني عشر يوما مرة .

ب ـ ان يكون الاجتماع في مكان يأمنون فيه على انفسهم ، بعيدا عن أعين الرقابة .

ج ـ ان يتطهروا ويتنظفوا ، ويكونوا في كامل اناقتهم للاجتماع .

د ـ الحضور ضروري ، ولا يتغيب العضو الا لعذر قهري .

ومسؤول الخلية هو الذي يرأس الاجتماع ويديره ، ويشرح ما يستفسر عنه منه . «ان الذي علينا ان نوصيك به ، ونلقيه اليك ، ونبلغك اياه ، ونعتمد فيه عليك من مراعاة اخوانك ومن قبلك ، ومن اصحابك ومن استجاب اليك ويستجيب ان شاء الله ان تجعل لك مجلسا تجمع فيهم جماعاتهم كل اثني عشر يوما يوما واحدا ، يجتمعون فيه حيثما اتفق لهم من مواضعهم وامكنتهم ، بحيث يأمنون فيه على انفسهم ، ويكون اجتماعهم على تقوى من الله عز وجل ، وصيغة ومراقبة ، ويتطهرون قبل حضورهم ، ويتنظفون ، ويأخذون زينتهم بأحسن ما يقدرون عليه ، فاذا اجتمعوا بحيث تراهم وتعاينهم ، ولاتفقد احدا منهم الا لعذر يمنعه من القدوم والوصول إليك ، فابرز لهم واخرج عليهم في زيك وحالك وجميل هيئتك»(٢٤) .

وعلى مسؤول الخلية ان يتلو عليهم في هذه الاجتماعات هذه الرسائل «من اولها الى آخرها رسالة رسالة ، ومقالة مقالة» ويبينها لهم ويشرحها ، وان يهتم بتقوية العلاقة فيما بين الاعضاء(٢٥) .

ثم على مسؤول الخلية ان يبدأ باختبار قاس لهؤلاء الأعضاء ، حتى يستخلص منهم دعاة ، فاذا نجحوا في الاختبار ، ونفذوا المهمة التي أوكلها اليهم يطلعهم على اسرار الجماعة ، ويوزّعهم في المنطقة التي أسند إليه الاشراف عليها تنظيمياً ويرتبطون به «فاذا انت استخلصت منهم طائفة ، ورضيت سعيهم بعد ايقاعك المحنة بهم في امور دنياهم ومواضع المحبوبات منهم فعلها في

المطلوبات ، فأمرتهم ببعد الاقارب المحبوبين ، وصلة الاباعد في الله ، وامتثلوا ، ونفقة الاموال في سبيله فانفقوا ، والجهاد بالانفس فبذلوا ، والسعي فيما يرضي الله فسعوا ، والخروج من الاوطان في الله فخرجوا ، وفارقوا البلاد والاوطان... فعند ذلك اذا صبروا على هذه المحن فاهدهم بعلمك ، واتل عليهم حكمتك... واقرأ عليهم الكتب المصونة ، والاسرار المخزونة ، والعلوم المكنونة... فعرفهم جميع ذلك ، وعلى معاني الاخبار والروايات والامثال والاشارات والعلامات ، فاذا قبلوا ذلك عنك ، ورأيته مصورا فيهم مستقرا عندهم... فاجعل على كل جبل منهم جزءا ثم ادعهن يأتينك سعياً »(٢٦) .

وهناك تعليمات خاصة للداعي او رئيس الخلية تنظم تصرفاته ، ومدى علاقته بالاعضاء الذين يعملون معه ، واساس هذه التعليمات ، هو ان يعرف كل شئ عن كل واحد منهم ، ولا يعرف هؤلاء عنه شيئا ، اذ هو حامل الاسرار « واحرص ان تباعد بين معرفتهم بك وبينهم ، لئلا يطلعوا عليك كما اطلعت عليهم فيأتوك من حيث أمنت ، لانه ليس كل من يصاحبك يحق لك ان تثق به وتطمئن إليه »(٢٧) .

ومن بين التعليمات الواجب اتباعها على الداعي ، ما يتعلق باهتماماته النفسية والجسدية والمعيشية :

عليه ان يسكن في بيت متواضع ، غير مجلب للانظار ، ليأمن اللصوص ومصادرة الحكومة وحسد الاخوان ، وان يكون على حذر دوما ، وان تكون الدار مشيدة في موضع غير مزدحم حتى « يقل جارك ويبعد على الناس مزارك » .

« وليكن غذاؤك من الموجود غير الممتنع عليك صنفين ، ثالثهما الماء ما ينزل من السماء او ماينبع من الارض ما تيسر لك ، فانك مادمت على ذلك من قلة الاكل وترك الشبع ، وتعمد الجوع في الاوقات التي يصلح فيها استعماله ، كانت طبائعك على حالها لايزيد فيها ما يحتاج ان تنقص ، ولا تنقص منها ما تحتاج ان تزيد » فانك « ان لم تحمل على جسمك من المأكل والمشرب والباءة والحركة الا معتدلاً لازمتك العافية وعدمت الأسقام » .

كما لابد ان تكون «اخلاقك رصينة ، وعاداتك جميلة ، وافعالك مستقيمة ، تؤدي الأمانة الى اهلها كائناً من كان ، من ولي وعدو ، تأخذ نفسك بحفظها ، وترعى حق من استرعاك حقها ، وتحسن مجاورة جارك ، وتصفي مودة صديقك ، وتخلص المحبة لمحبيك ، مع قلة الطمع ، وازالة الفزع في مستعجل زائل ، وحادث نازل ، وتريد للغير ما تريد لنفسك»(٢٨) .

الشفرة

امعانا في سرية العمل التنظيمي وضع اخوان الصفاء ـ على ماورد في الرسالة الجامعة ـ كتابة خاصة للغة خاصة بهم ، تتم بها المراسلات الدائرة بين الدعاة ومركزهم الرئيسي فيقولون : «ورأينا ان نكتب ما نريد... بحروف ركبناها وبكلمات نظمناها » وبذلك يكون لهم «لغة فيما بينهم لا يشاركهم فيها سواهم» .

واثبتوا شكل حروف هذه اللغة في الرسالة الجامعة(٢٩) وهي تختلف عن الحروف العربية في الشكل ، وأما الأبجدية فهي هي ، وبالنسبة لكلمات تلك اللغة ومفرداتها فلا نعرف عنها شيئا ، اذ لم يدونوها في كتبهم المتداولة ، ولكن يبدو ـ حسب الظاهر ـ ان مفردات لغتهم هي المفردات العربية نفسها الا انهم استخدموها في معان اخرى غير تلك التي وضعت لها ، او نقول بعبارة اخرى : ان قصدهم بلغتهم الخاصة هو ما يعرف اليوم بـ«الشفرة» ونجد لدى الاسماعيلية استخدام الشفرة ايضا ، فهل أخذوها من اخوان الصفاء او أن كليهما أخذها من مصدر سابق ؟ لا نستطيع البت في ذلك .

فالحج عند الاسماعيلية هو القصد الى صحبة السادة الأئمة من أهل البيت ، و«الإحرام» هو الخروج من مذهب الاضداد ، و«الفحشاء» ذكر المحامد للطغاة المتمردين ، و«البغي» تقديم المفضول على الفاضل(٣٠) .

الا ان اخوان الصفاء كثيرا ما يقولون «وفقك الله ايها الاخ البار الرحيم وجميع اخواننا لفهم هذه الاشارات والرموز»(٣١) ولكن يبدو من سياق الكلام والمقام ان قصدهم من ذلك فهم تلك الامور الدقيقة الواردة في تلك الرسالة .

من خلال ما سبق نرى ان اخوان الصفاء يحتاطون لكل شيء ، حتى لايفشى لهم سر ، ويكونوا في مأمن .

ولكن ماذا يكون موقفهم اذاما خرج عليهم عضو من جماعتهم ؟

هنا يجب على مسؤول الخلية ان يتصل به ، ويحاول التأثير عليه للعودة الى الصف « وقل له قولا ليّنا وعظه عظة المؤنس له ، فإن تاب وأناب فهو على ماتريده منه »[٣٢] وان أبى « فعقوبته في ذلك ان نخرج من صداقته ، ونتبرأ من ولايته ، ولا نستعين به في امورنا ، ولا نعاشره في معاملتنا ، ولا نكلمه في علومنا ، ونطوي دونه اسرارنا ، ونوصي بمجانبته اخواننا »[٣٣] .

ويفهم من هذا انهم يكتفون بالعقوبة الادبية ، وهي قرار الفصل ، ولم نجد من بين نصوصهم مايشير الى فرض عقوبة مادية عليه ، فلا يلتجئون الى العنف ، اذ ان استخدام العنف ضد شخص مطلع على بعض الاسرار ، لأنه خرج من التنظيم دون النظر الى سبب خروجه وابتعاده ، قد يؤدي الى ان يفشي ذلك الشخص كل ما لديه من معلومات عن التنظيم كدفاع عن نفسه ، وحينذاك تطلع السلطة على جميع أسرار الجمعية ، وأما إذا تحدثوا إليه باللّين ، ومحاولة حل مشكلته ، والاستماع الى وجهة نظره ، فان لم يرجع الى صفوف التنظيم ، فسيبقى صديقا له يحتفظ بما اؤتمن عليه ويحافظ على مصالح التنظيم ، لانه لم يجد منه ما يستفزه ويهدده « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك »[٣٤] .

وختاما نقول : هل كان لاخوان الصفاء هذا التنظيم الواسع القائم على هذه الاسس وكان له نشاطه الفعلي ، او انهم يطرحون مجرد تصور لما يلزم ان يكون عليه التنظيم المنشود ؟

هذا سؤال من الصعب الاجابة عليه ، لاننا لم نسمع عن تهمة موجهة الى احد بالانتماء الى هذه الجمعية ، او محاكمة اجريت لأحد اعضائها ، ومن الممكن من ناحية اخرى ان يكون تنظيمهم قائما بشكل لم تستطع عيون السلطة من اختراقه والتسلل اليه ، وكان اعضاؤه منضبطين حذرين ، لم يتناثر من احاديثهم ، ولم يظهر من تصرفاتهم ما يثير الشبهة والشكوك... ربما...

هوامش الفصل الثالث ـ الباب الاول

(١) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٩٥ .
(٢) الرسائل ـ الرسالة ٤٥ ـ ٤/٥٧-٥٨ والرسالة ٤٨ ـ ٤/١٧٣-١٧٤ .
(٣) كل الذين كتبوا عن مراتب اخوان الصفاء ، نجدهم يحددون المرحلة الاولى بـ١٥-٣٠ سنة ، بينما تبدأ المرحلة الاولى في رأي الاخوان بعد اكمال ١٥ والى ٣٠ سنة .
(٤) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ٧٤ .
(٥) الرسائل ـ الرسالة الاخيرة ٤/٣٩٤ .
(٦) ذهب عمر الدسوقي في كتابه اخوان الصفاء ص٧٦ عند حديثه عن مراتب اخوان الصفاء ؛ ان من يصل الى المرتبه الرابعة يكون فوق الطبيعة والناموس ، وملاحظتنا على ذلك ان الاخوان لم يقولوا بذلك في رسائلهم كما لم يرد في الرسالة الجامعة ما يوهم ذلك .
(٧) الرسائل ـ الرسالة ٤٧ ـ ٤/١٢٥ .
(٨) MacDonald, Moslim theology, P.168.
(٩) فؤاد زكريا ـ دراسة لجمهورية افلاطون ١٢٩-١٣٠ . يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ١٢٨-١٣٠ .
(١٠) الرسائل ـ الرسالة ٤٥ ـ ٤/٥٧-٥٨ والرسالة ٤٨ ـ ٤/١٧٣-١٧٤ .
(١١) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ١/٣٧٦-٣٧٧ ، هذا الحديث رواه الطبراني في معجمه الكبير ، كما رواه في معجمه الاوسط كالآتي : «عن انس ان النبي (ص) قال لاتخلو الارض من اربعين رجلا مثل خليل الرحمن فبهم يسقون وبهم ينصرون ، ما مات منهم احد الا ابدل الله مكانه آخر» .
قال الحافظ ابو الحسن الهيثمي في الزوائد : اسناده حسن . (الحاوي للفتاوي ٢/٤٢٣-٤٢٦ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الثالثة ١٩٥٩ ـ مطبعة السعادة ـ مصر) .
(١٢) الرسائل ـ الرسالة ٤٥ ـ ٤/٥١-٥٢ .
* العمال = الولاة . الكتاب = كبار موظفي البلاط .
(١٣) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٦٥ .
(١٤) الرسالة ٤٥ ـ ٤/٤٣-٤٤ والرسالة ٤٨ ـ ٤/١٦٦ .
(١٥) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٨٨-١٨٩ .
(١٦) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٨٦-١٨٨ .
(١٧) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٩٨ .
(١٨) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٨٦ .
(١٩) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٤٥ .
(٢٠) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٩٠-١٩١ .
(٢١) الرسالة ٤٤ ـ ٤/١٤-١٥ .

(٢٢) الرسالة ٤٤ ـ ٤/١٦ .

(٢٣) الرسالة ٤٥ ـ ٤/٤١ .

(٢٤) الرسالة الجامعة ٢/ ٢٩٥-٢٩٦ .

(٢٥) نفس المصدر ٢/ ٢٩٧-٢٩٨ .

(٢٦) نفس المصدر ٢/ ٢٩٨-٢٩٩ .

(٢٧) الرسائل ـ الرسالة ٥٠ ـ ٤/ ٤٦٠ .

(٢٨) الرسالة ٥٠ ـ ٤/ ٢٥٤-٢٥٨ .

(٢٩) الرسالة الجامعة ١/ ٧٢٥-٥٢٧ .

(٣٠) الداعي شمس الدين بن احمد يعقوب الطيبي ـ رسالة الدستور ودعوة المؤمنين للحضور ٩٤-٩٥

(٣١) الرسائل ـ الرسالة ٤٤ ـ ٤/١٩ .

(٣٢) الرسالة الجامعة ٢/ ٤٠١ .

(٣٣) الرسائل ـ الرسالة ٤٧ ـ ٤/١٢٧-١٢٨ .

(٣٤) الرسالة الجامعة ٢/ ٤٠٢ .

الفصل الرابع

رسائل اخوان الصفاء

الرسائل

رسائل اخوان الصفاء موسوعة ضخمة اشتملت على اغلب فنون الثقافة المعروفة في عصرهم ، وتشتمل على اثنين وخمسين رسالة «في فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب ، وحقائق المعاني عن كلام الخلصاء الصوفية.. وهي مقسومة على أربعة اقسام ، فمنها رياضية تعليمية ، ومنها جسمانية طبيعية ، ومنها نفسانية عقلية ، ومنها ناموسية إلهية»[1] فهنا نجد ان تبويب الرسائل جاء وفق تقسيمهم الفلسفة : الرياضيات ، الطبيعيات ، الإلهيات ، اذ النفسانية العقلية والناموسية (الشرعية) الإلهية تندرجان تحت الإلهيات كما سيأتي في الفصل الأول من الباب الثالث من هذا البحث .

واذا أردنا التعرف اكثر على مواضيع الرسائل فان «فهرست» رسائل اخوان الصفاء الذي يبدأ به الكتاب يدلنا على ذلك حيث قسم الرسائل على أربعة مجموعات :

المجموعة الأولى ، وهي الرسائل الرياضية التعليمية ، وعددها أربع عشرة رسالة :

١ـ «في العدد وماهيته ، وكميته ، وكيفيته» .

٢ـ «في الهندسة وبيان ماهيتها ، وكمية انواعها ، وكيفية موضوعاتها» .

٣ـ «في النجوم ، شبه المدخل في تعريف تركيب الأفلاك ، وصفة البروج ، وسير الكواكب ومعرفة تأثيراتها في هذا العالم» .

٤ـ «في الموسيقى ، وهو المدخل الى صناعة التأليف ، والبيان بأن النغم والالحان الموزونة لها تأثيرات في نفوس المستمعين لها» .

٥ـ «في الجغرافيا ، يعني صورة الأرض ، والأقاليم ، والبيان بأن الأرض كروية الشكل وانها حية تشبه بجملتها صورة حيوان تام» .

٦ـ «في النسب العددية ، والهندسية ، والتأليفية ، وكمية أنواعها ، وكيفية تركيبها» .

٧ـ «في الصنايع العلمية النظرية ، وكمية اقسامها وكيفية مراتبها وايضاح طرائقها ومذاهبها» .

٨ـ في الصنايع العملية والمهنية وتعديد اجناس الصنايع العلمية والحرف» .

٩ـ في بيان اختلاف الاخلاق ، واسباب اختلافها ، وانواع عللها ، ونكت من آداب الانبياء وسننهم ، وزبد من اخلاق الحكماء وسيرهم .

١٠ـ «في إيساغوجي ، وهي الالفاظ الستة التي تستعملها الفلاسفة في المنطق وفي أقاويلهم... وحججهم وبراهينهم» .

١١ـ «في قاطيغورياس ، وهو البيان عن المعقولات الكليات ، وهي الالفاظ العشرة التي كل واحد منها جنس من الموجودات كلها» .

١٢ـ «في باريمانياس ، وهي الكلام في العبارات واداء المعاني على حقها والابانة عنها» .

١٣ـ «في انالوطيقا الاولى ، وهي القياس ، والغرض منها هو بيان كمية القياس الذي يستعمله الحكماء والمتكلمون» .

١٤ـ «في انالوطيقا الثانية وهي البرهان» .

المجموعة الثانية : وهي الطبيعيات ، وعددها سبع عشرة رسالة :

١ـ «في الهيولى والصورة ، وما الزمان ؟ والمكان ؟ والحركة ؟... وتلقب هذه

الرسالة بسمع الكيان ويسمى السماع الطبيعي » .

٢ـ « في السماء والعالم ، وبيان كيفية اطباق السموات وكيفية تركيب الافلاك... والغرض منها هو البيان عن كيفية تحريك الافلاك وتسييرات الكواكب... » .

٣ـ « في الكون والفساد ، والغرض منها هو البيان عن ماهية الصور المقومة لكل واحد من الاركان الاربعة... النار والهواء والماء والارض ، وانها هي الامهات الكلية الكائن منها المعدن والنبات والحيوان ، وكيفية استحالة بعضها الى بعض... » .

٤ـ « في الآثار العلوية ، والغرض منها هو البيان عن كيفية حوادث الجو وتغييرات الهواء ، من النور والظلمة ، والحر والبرد ، وتصاريف الرياح من البحار والانهار ، وما يكون منها من الغيوم والضباب والطل والندى والامطار ، والرعود والبروق ، والثلوج والبرد والهالات ، وقوس قزح والشهب ، وذوات الأذناب ، وما شاكل ذلك» .

٥ـ « في كيفية تكوين المعادن ، وكمية الجواهر المعدنية ، وعلة اختلاف جواهرها ، وكيفية تكوينها في باطن الارض» .

٦ـ « في ماهية الطبيعة وكيفية افعالها... والفرق بين الفعل الارادي... وبين الضروري من الطبيعي والقهري » .

٧ـ « في أجناس النبات ، وأنواعها... والغرض منها هو تعديد أجناس النبات وبيان كيفية تكوينها ونشوئها ، واختلاف أنواعها من الاشكال والالوان والطعوم والروائح... » .

٨ـ « في اصناف الحيوان... والغرض منها هو البيان عن أجناس الحيوانات وكمية أنواعها واختلاف صورها وطبائعها وأخلاقها ، وكيفية تكوينها ، ونتاجها وتوالدها وتربيتها لأولادها » .

٩ـ « في تركيب الجسد ، والبيان بأنه عالم صغير ، وأن بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة... والغرض منها هو معرفة الانسان جسده وبنيته المهيأة له... » .

١٠ـ « في الحاس والمحسوس ، والغرض منها هو البيان عن كيفية ادراك الحواس

محسوساتها ، واتصالها بواسطة القوة الحاسة...» .

١١- «في مسقط النطفة ، وكيفية رباط النفس بها» .

١٢- «في معنى قول الحكماء : ان الانسان عالم صغير» .

١٣- «في كيفية نشر الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية والأجسام الطبيعية» .

١٤- «في بيان طاقة الانسان في المعارف الى أي حد هو ، ومبلغه في العلوم الى أي غاية ينتهي» .

١٥- «في ماهية الموت والحياة» .

١٦- «في ماهية اللذات والآلام الجسمانية والروحانية ، وعلة كراهية الحيوانات للموت...» .

١٧- «في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات وكيفية مبادئ المذاهب والديانات والآراء والاعتقادات...» .

المجموعة الثالثة : وهي المجموعة النفسانية العقلية ، وعددها عشر رسائل :

١- «في المبادئ العقلية على رأي الفيثاغوريين» .

٢- «في المبادئ العقلية على رأي اخوان الصفاء وخلان الوفاء» .

٣- «في معنى قول الحكماء : إن العالم انسان كبير...» .

٤- «في العقل والمعقول» .

٥- «في الاكوار والادوار ، واختلاف القرون والاعصار ، والزمان والدهور ، والغرض منها هو البيان عن كيفية انشاء العالم ومبدئه وترتيبه ، وظهوره وغايته ، وكيفية فنائه وخرابه» .

٦- «في ماهية العشق ، ومحبة النفوس ونزوعها وتشوقها الى الاتحاد...» .

٧- «في ماهية البعث والصّور والنشور والقيامة ، والحساب وكيفية المعراج» .

٨- «في كمية أجناس الحركات ، وكيفية اختلافها ومبادئها وغاياتها» .

٩- «في العلل والمعلولات... والغرض المقصود منها هو معرفة اصول العلوم ،

ومبادئها وأسبابها ، وقوانينها ورسومها ، وكيفياتها على الحقيقة » .

١٠ـ « في الحدود والرسوم ، والغرض منها هو معرفة حقائق الاشياء ، وماهياتها واجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة » .

المجموعة الرابعة : وهي الناموسية الالهية ، والشرعية الدينية ، وعددها احدى عشرة رسالة :

١ـ « في الآراء والمذاهب ، في الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية ، وبيان اختلاف العلماء في أقاويلهم... » .

٢ـ « في ماهية الطريق الى الله عزوجل ، وكيفية الوصول اليه... » .

٣ـ « في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وخلان الوفاء » .

٤ـ « في كيفية عشرة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وتعاون بعضهم لبعض بصدق المودة وصحة المحبة ، ومحض الرأفة والشفقة ، والتحنن والرحمة » .

٥ـ « في ماهية الايمان وخصال المؤمنين المحققين » .

٦ـ « في ماهية الناموس الالهي والوضع الشرعي ، وشرائط النبوة وكمية خصالهم (الأنبياء) ومذاهب الربانيين والالهيين... » .

٧ـ « في كيفية الدعوة الى الله عز وجل بصفوة الاخوة وصدق الوفاء ومحض المودة... والغرض منها هو البيان بأن دولة أهل الخير يبتدئ أولها من قوم أخيار فضلاء أبرار يجتمعون ويتفقون على رأي واحد ومذهب واحد ، وسنّة رضية ، وسيرة عادلة من غير تخاذل ولا تقاعد » .

٨ـ « في كيفية أفعال الروحانيين والجنّ والملائكة المقرّبين والمردة الشياطين... » .

٩ـ « في كمية انواع السياسات » .

١٠ـ « في كيفية نضد العالم بأسره ، وفي مراتب الموجودات ، ونظام الكائنات... » .

١١ـ « في ماهية السحر والعزائم »(٢) .

ولاتقتصر الرسائل على هذه المواضيع فحسب ، بل انها تتطرق الى مواضيع أخرى في مختلف المجالات الثقافية التي لم تتناولها عناوين الرسائل .

عدد الرسائل

هناك اختلاف في عدد رسائل اخوان الصفاء :

١ـ فعندما نرجع الى الطبعات الهندية ، والمصرية ، واللبنانية للرسائل نجد الفهرست ـ كما مر آنفا ـ يحدد عدد الرسائل باثنتين وخمسين رسالة ، وكذلك اذا تتبعنا تسلسل الرسائل نجد أن عددها مطابق لما في الفهرست وبالترتيب نفسه ، كما أنهم يشيرون الى هذا العدد كثيرا في ثنايا الرسائل [٣] .

٢ـ في اول الرسالة الأخيرة ـ وهي الثانية والخمسون حسب التسلسل السابق يقولون :

انا ذكرنا في خمسين رسالة تقدمت ، وبعد ذلك بصفحة أخرى يقولون : وهذه الرسالة هي آخر الرسائل من القسم الرابع ، وهي الحادية والخمسون... »[٤] .

وعندما نرجع الى كتاب : خلاصة الوفاء في رسائل اخوان الصفاء ـ وسنتكلم بعد قليل على هذا الكتاب ـ نجد الفهرست يحدد الرسائل بإحدى وخمسين رسالة .

وعند المقارنة بين « الفهرستين » تبين أن المجموعة الأولى من الرسائل في فهرست الخلاصة هي ثلاث عشرة رسالة وليست أربع عشرة ، فهناك دمج بين الرسالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة في رسالة واحدة هي : « الرسالة الثالثة عشرة في معنى أفودقطيقا انالوطيقيا[٥] بينما جاء في فهرست الرسائل ان المجموعة الأولى عبارة عن اربع عشرة رسالة ، الرسالة الثالثة عشرة منها في أنالوطيقا الاولى والرابعة عشرة في أنا لوطيقا الثانية .

ويبدو أن اغلب المستشرقين اعتمدوا على « خلاصة الوفاء » عند تحديد رسائل الاخوان باحدى وخمسين رسالة[٦] .

٣ـ ويذكر ابو حيان التوحيدي ان عدد الرسائل « خمسون رسالة في جميع

أجزاء الفلسفة علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرستا...»[٧] ونلحظ من كلام أبي حيان هذا أن الفهرست كان مضموماً الى الرسائل .

وكذلك الأمر لدى القفطي فهو يقول : «ان مقالاتهم احدى وخمسون مقالة ، خمسون منها في خمسين نوعا من الحكمة ، ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والايجاز» ويعتمد في ذلك على ابي حيان وينقل عنه[٨] .

وقد توهم فؤاد البعلي من كلام القفطي أنه يحدد الرسائل باحدى وخمسين[٩] على حين ان الرسالة الحادية والخمسين في كلامه هي الرسالة الجامعة ، وهي باتفاق الجميع ليست ضمن رسائل اخوان الصفاء المعروفة ، بل هي رسالة مستقلة ، أو كتاب آخر غير كتاب الرسائل .

فالتوحيدي قد قرأ الرسائل واطلع عليها ، فلماذا يقول انها خمسون رسالة ؟

هل كان حديث ابي حيان للوزير عن الرسائل من باب التقريب لا التحديد ؟ نستبعد ذلك ، فقد كان معروفا عن ابي حيان الدقة ، لاسيما أنه يوجه كلامه الى وزير عالم ، له اطلاع على الرسائل ، ومعرفة ببعض مسؤولي هذه الجماعة .

ونحن نظن أن الرسالة الأولى في المبادئ العقلية على رأي الفيثاغوريين ، والرسالة الثانية في المبادئ العقلية على رأيي اخوان الصفاء ـ كلتا الرسالتين من المجموعة الثالثة الآنفة الذكر ـ في الاصل رسالة واحدة تحمل عنوان «في المبادئ العقلية» دون تحديد ، ولنا في ذلك مسوغات :

أ ـ يفتتح اخوان الصفاء الرسالة الثانية ـ المشار اليها آنفا ـ بفصل عن شرح معنى قول الفيثاغوريين «ان الموجودات بحسب طبيعة العدد»[١٠] بينما كان موضع هذا الفصل أن يكون في الرسالة الأولى . اذ المفروض أنها هي التي تشرح وجهة نظر الفيثاغورية حول تلك المسائل .

ب ـ لاتوجد في الرسالة الثانية الشخصية المستقلة لآراء الأخوان . بل يرددون آراء الفيثاغوريين الوارد ذكرها في الرسالة الأولى .

ج ـ عندما نرجع الى الرسالة الجامعة ـ وهي خلاصة رسائل اخوان الصفاء ـ

نجد أن الرسالة الثانية لاتستغرق اكثر من ثلاثة عشر سطرا ، وهي تدور حول الرسالة الأولى ، وتلخصها ، وعلى ذلك فاذا كانت الرسالة الأولى والثانية من المجموعة الثالثة رسالة واحدة ، واضفنا الى ذلك دمج الرسالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة من المجموعة الأولى في رسالة واحدة ـ على ما سبق ـ يكون عدد الرسائل خمسين رسالة ، ويكون هذا العدد مطابقا لما قاله التوحيدي وتبعه القفطي فيما بعد .

ان نسخ رسائل اخوان الصفاء الموجودة ، المخطوطة منها والمطبوعة ، كلها تنص في الفهرست على أنها اثنتان وخمسون رسالة ، وربما كان ذلك بعد تعديلات أجراها الأخوان على الرسائل .

منهج الرسائل

وصف ابو حيان التوحيدي الرسائل بأنها« مبثوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية وفيهاخرافات وكنايات وتلفيقات ، وتلزيقات ، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها »[١١] وقريب من هذا ما قاله ابو سليمان المنطقي السجستاني : «تعبوا وما اغنوا ، ونصبوا وماوجدوا ، وحاموا وماوردوا ، وغنوا وما أطربوا ، ونسجوا فهلهلوا وشطوا ففلفلوا »[١٢] وهنا يأتي سؤال ملحّ ، يفرض نفسه ، وهو : هل ألّفت الرسائل للمتخصصين او للمبتدئين ؟ اهي للخاصه المتعمقين في الفلسفة او السالكين طريق التخصص فيها . . ام هي للآخذين طريق التعلم ولايزالون في المراحل الاولى منها ؟ .

يجيب الاخوان على سؤالنا فيقولون في الرسالة الخامسة عشرة :

«عملنا هذه الرسائل وأوجزنا القول فيها شبه المدخل والمقدمات ، لكيما يقرب على المتعلمين فهمها ، ويسهل على المبتدئين النظر فيها »[١٣] كما يقولون في رسالتهم الاخيرة : «اننا نحب لاخواننا... ما يكون به صلاح شأنهم... ولماكان ذلك اكثر اغراضنا منهم ، بسطنا لهم هذا الكتاب ، واوردنا فيه معرفة مبادىء الاعمال ، والصنايع العلمية ، والعملية ، بحسب ما قدرنا عليه بتوفيق

الله ، والذي حملنا على ذلك هو اننا لم نقتصر على علم واحد ، وصناعة واحدة ، لاننا علمنا اختلاف طبائع الناس وجواهرهم ، وما يشتاق كل واحد منهم اليه بما يوافق طبيعته... فجعلنا في رسائلنا هذه من مبادئ الصنائع والمعارف والعلوم ما يكون معينا للمبتدىء ، ورياضة للمتعلم... »[١٤] .

فاذا ما قارنا بين ماكتبه الاخوان في موضوع فلسفي وبين ما كتبه ، مثلاً ، الفارابي او ابن سينا نجد بونا شاسعا بين عرضين ، هما عرض اخوان الصفاء لذلك الموضوع وعرض الفارابي او ابن سينا او آخرين ، فالأول عرض خفيف ، سلس ، لايدخل عمق الموضوع بدءاً بل يربطه بمواضيع أخرى ، معتمداً على التشبيهات المادية والامثلة الملموسة ، حتى يسهل على القارئ فهمه ، واما العرض الثاني فانه يعتمد على المصطلحات وبايجاز يخاطب المتخصصين في الفلسفة .

ولكن اذا كانت الثقافة كما يقال : شيئاً من كل شيء فان الرسائل محاولة لتحقيق هذا المفهوم للثقافة في المرحلة الاولى ، فقد كان الاخوان بصدد نشر ثقافة عامة موجهة ـ وسنتكلم على جانبهم التربوي في الباب الأخير ـ ولم يكونوا مسبوقين بذلك ولم يكن إعداد برنامج لنشر وتحقيق هذا النوع من الثقافة بالأمر اليسير ، كما وجدوا الكتب التي تتناول آراء الفلاسفة وشرح أفكارهم مغلقة ، فيجد الباحث والمتخصص صعوبة في فهمها ، بله المبتدئين ، لذلك يقول الأخوان في رسالتهم الاولى :

ان الحكماء « لما طولوا الخطب في كتبهم ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن فهم معانيها ، ولاعرف اغراض مؤلفيها... انغلق على الناظرين في تلك الكتب فهم معانيها وثقلت على الباحثين اغراض مصنفيها ، ونحن قد اخذنا لبَّ معانيها ، واقصى اغراض واضعيها ، وأوردناها بأوجز ما يمكن من الاختصار في اثنتين وخمسين رسالة »[١٥] .

وكما يقول احد الباحثين : ان مادة الرسائل خلاصات وتطبيقات ، وليست نظرات عميقة في العلم والفلسفة ، فقد كتب اكثرها للذين يريدون تفهم مذهب هذه الجماعة بطريقة سهلة[١٦] . ويقول باحث آخر : إن الرسائل اشبه بموسوعة

تبسط فيها المسائل الفلسفية الاولية باسلوب يوافق عقلية العامة ، وحتى لاينفروا من الفلسفة[١٧] .

وليس هذا ، دون شك ، نقيصة تحط من قيمة هذا الانتاج الموسوعي ، بل يدل على قدم راسخة في العلم ، وقدرة فائقة على الاستيعاب ، وتمكن من تبسيط أدق المواضيع الفلسفية واعقدها للمبتدئين ، ويقول طه حسين : اذا كانت فلسفة الفارابي وابن سينا وقفاً على الاخصائيين لانها كتبت لهم ، فان رسائل اخوان الصفاء كتبت لعامة المثقفين ، وقصد بها ايجاد الثقافة الفلسفية الصالحة ، فهي أدنى للعقول ، وأيسر على النفوس ، وهي مقدمة صالحة لدرس الفلاسفة الأخصائيين[١٨] .

لغة الرسائل

إذا كان أوليري O'leary يرى في لغة الرسائل لغة معقدة غامضة ، ولعلها عميت عمداً بقصد حجب التعاليم الروحية عن ذوي الأرواح المعتمة[١٩] فان طه حسين يقول : ان لرسائل اخوان الصفاء قيمتها الفنية الخالصة ، فهي من حيث انها تتجه الى جمهرة الناس للتعليم والتثقيف ، قد عدل فيها عن العسر الفلسفي الى اليسر الأدبي ، وعنى كتابها بألفاظها وأساليبها عناية أدبية خالصة ، ففيها خيال كثير ، وفيها تشبيه متقن ، وفيها الفاظ متخيرة ، ومعان ميسرة ، وليس من الغلو أن يقال : انها قاربت المثل الأعلى في تذليل اللغة العربية وتيسيرها لقبول الوان العلم على اختلافها ، وجملة القول : ان هذه الرسائل كنز لم يقدر بعد ، لانه لم يعرف بعد[٢٠] ويقول فيليب حتي : ان لغة الرسائل تدل على ان اللغة العربية ـ في ذلك الوقت ـ قد اصبحت اداة صالحة للتعبير عن الأفكار العلمية من مختلف نواحيها[٢١] .

وربما يكون الدافع الى وصف الرسائل بالركاكة وغموض التعبير ، من قبل أوليري أو غيره ، هو أسلوب الاخوان الرمزي ، فالرسائل مليئة بالقصص والحكايات ، ومنها الكثير على ألسنة الحيوانات .

الرمزية في الرسائل

تحتوي رسائل اخوان الصفاء على كثيرمن القصص ، ذات المغزى الأخلاقي والنقد السياسي ، وترد اغلب هذه القصص على لسان الحيوانات ، لأن ذلك « أبلغ في المواعظ وأبين في الخطاب ، وأعجب في الحكايات ، وأظرف في المسامع ، وأطرف في المنافع وأغوص في الأفكار ، وأحسن في الاعتبار »(٢٢) .

كما انهم وجدوا في هذا اللون من التعبير حماية لأنفسهم في حملتهم على الأوضاع الاجتماعية والسياسية ، وكما يقول ديبور : فقد قالوا على ألسنة الحيوان ما لو خرج من فم انسان لأثار حوله الشكوك(٢٣) .

ونتفق مع جولد تسيهر في ان الاخوان وجدوا تحت غطاء التعبير في الوصف القصصي صورا لحقائق أبعد سمواً ، يستسيغ الناس إدراكها بمقدار فهمهم(٢٥) فهذا النوع من الأسلوب من أصلح الأساليب في مخاطبة الجميع ، بحيث يفهم منه كل حسب مستواه المعرفي ، وربما تكون قصة الانسان والحيوان من أشهر قصصهم ، وهي ليست موغلة في الرمزية ، بل ينتقل المرء فيها بيسر الى حيث يهدف الاخوان منها ، وتقع هذه القصة في الرسالة الثانية والعشرين من رسائلهم وفي مائة وخمس وسبعين صفحة وإتماماً للفائدة نود ان نشارك القارئ معنا في القاء نظرة عابرة عجلى على ابطال القصة وقضيتهم :

هناك سبعون رجلا من مختلف الأديان ، والقوميات والبلاد ، والمهن والحرف والصنايع ، استقلوا مركبا لجهة ارادوها ، الا ان البحر قذف بهم الى جزيرة كثيرة الأشجار والفواكه ، عذبة الماء ، حسنة التربة ، ورؤوا فيها اصناف الحيوانات مستأنسة غير متنافرة ، فاستطابوا فيها المقام ، واستوطنوها ، وبدؤوا يمارسون نشاطهم اليومي كما كانوا يفعلون من قبل ، وتعرضوا للبهائم والأنعام التي كانت هناك ، يسخرونها لأغراضهم ، فاجتمعت حيوانات الجزيرة كلها ، ففرت هربا من الانسان ، ثم لما وجدت ان القوم لايزالون وراءها اتجهت الى « بيراست » الحكيم ملك الجن ، والملقب بـ« شاه مردان » شاكية ظلم الانسان .

وكانت الحيوانات الشاكية مؤلفة من البغل وهو زعيمها ، والحمار ، والثور ، والكبش ، والجمل والفيل ، والفرس والخنزير والأرنب .

وبعد مشاورات بين الملك ومستشاريه استقر الرأي على اجراء محاكمة علنية يحضرها الملك بنفسه ، ويسمع اقوال الطرفين ، وارسل مندوبيه الى جميع ملوك الحيوانات ليحضروا هذه المحاكمة او يبعثوا ممثليهم .

١ـ الأسد ملك السباع أرسل ممثله ابن آوى كليلة أخا دمنة .

٢ـ شاه مرغ ملك الطيور أرسل مندوبه هزارداستان (العندليب) .

٣ـ النحل ملك الحشرات حضر بنفسه .

٤ـ العنقاء ملك الجوارح أرسل ممثله الببغاء .

٥ـ التنين ملك البحر مثَّله الضفدع .

٦ـ الثعبان ملك الهوام بعث الصرصر .

واما هؤلاء الرجال السبعون فاختاروا من بينهم سبعة يتكلمون باسمهم ، وهم :

١ـ عراقي من بني عباس ، وهو رئيس الهيئة .

٢ـ هندي من جزيرة سرنديب .

٣ـ عبراني من بلاد الشام .

٤ـ سرياني مسيحي .

٥ـ قرشي من بلاد الحجاز .

٦ـ رومي من بلاد اليونان .

٧ـ خراساني من بلاد مرو الشاهجان .

وتبدأ المحاكمة وفق اصول سليمة واجراءات قانونية ، يوجه القاضي السؤال التقليدي الى المتهم ، يسأله عن اسمه ومهنته . ويبدأ المدعي بعرض الشكوى ، وبعد ان ينتهي من العرض ، يبدأ الطرف الآخر بالدفاع وتفنيد الادعاء ، وليس هناك مقاطعة للحديث من احد الطرفين للآخر .

وإذا أراد الانسان الاحتجاج بظاهر القرآن في تسخير هذه الحيوانات ، فإن

مندوبي تلك الحيوانات يؤولون تلك الآيات ، أو يفسرونها على ضوء آية اخرى ، ويجدون في ظلها الحماية للحيوانات ، واذا التجأ الانسان الى الفلسفة ، فإن لهؤلاء المندوبين منطقا اقوى من منطق الانسان وأدق .

والقضية من أولها الى آخرها هي قضية الحرية والاستغلال ، فالانسان يحاول استغلال تلك المخلوقات ، وهي تريد لنفسها الحرية ، وكلا الطرفين مقتنع بعدالة المحكمة ونزاهة القاضي وحياده ، فلا هو من الإنس ولا هو من الحيوانات .

وبعد أخذ ورد ، ومرافعات ومناقشات ومشاورات ، يصدر الملك بيراست الحكيم قراره بأن «تكون الحيوانات بأجمعها تحت اوامرهم ونواهيهم ، ويكونوا مأمورين للإنس حتى يستأنف الدور» وبعد انتهاء الدور قد تختلف الأمور وتتغير الأطوار[٢٥] .

كانت هذه لمحة موجزة عن هذه القصة او المسرحية الرمزية الطريفة ، وهي تحتل مكانا بارزا في فكر اخوان الصفاء وفلسفتهم ، حتى سماها بعض الباحثين زبدة رسائل اخوان الصفاء[٢٦] . ويرى آخر انها «الرسالة الجامعة»[٢٧] .

كما اختلفت وجهات النظر حول مغزاها ، فيذهب عمر فروخ الى ان «هذه القصة مظهر من مظاهر الشعوبية ، لانكار فضل العرب كعرب ، والاعتراف بفضلهم كمسلمين ، ولم تكن الشعوبية في يوم من الأيام اكثر من هذا فغرضهم هو نزع كل فضل للعرب على سائر الامم»[٢٨] .

منطق غريب لفروخ ، ووجهة نظر لا تستحق المناقشة . وأما الدكتور زكي نجيب محمود فيقول : اما انا فقد أبى عليَّ خيالي الا ان اترجم صنوف الحيوان الى طوائف من البشر انفسهم ، حاق بهم الظلم على ايدي قلة من ذويهم ، آلت اليها قوة وجاه عريض ، وحكم نافذ ، فكان لهم ما أرادوا ، ولم يتركوا لسواهم الامل في ارادة ، واذا صدق هذا الفهم لقول اخوان الصفاء ، اذن فقد كان ما قالوا نموذجا جميلا من ثورة الفكر[٢٩] .

وهذا الرأي هو مانجده فعلاً في الرسالة الجامعة ، ففيها : «ان المراد من ذكر البهائم هو امثال مضروبة ، ودلالات مكتوبة على امثالها في الحلقة البشرية

والاشخاص الانسانية »[٣٠] . ويرى أحمد أمين ان قصة الانسان والحيوان تستحق القراء ة لما فيها من المتعة الفنية والفكرية[٣١] وأما الدكتور مصطفى الشكعة فيقول :

إن هذه القصة قطعة رائعة في الفكر العربي في زمان نضوجه ، وان مثل هذه القصة التي نعتبرها أثراً فكرياً اكثر منه عملا ادبياً ، لا تستطاع كتابتها بغير الاسلوب السهل الممتنع الذي كتبت به ، الخالي من التصنيع ، وان لم يخل من زينة خفيفة وورنق واشراق ، إن في اسلوبها اشراق كتابة الجاحظ وتدفقه ، وليس فيها غلظة اسلوب المعري والتواؤه ، ومن ثم فقد ثقل وزنها فكرا ، ولم تخف كفها أدبا[٣٢] .

وقد قارن احد الباحثين بين اسلوب هذه القصة واسلوب ابن المقفع في كتاب « كليلة ودمنة » ووصل الى أن اخوان الصفاء تأثروا به في الخطوط العامة للقصة ، والهيكل القصصي وفن الحوار[٣٣] .

وأخيراً نحن نتفق مع القائلين بان هذه القصة تشتمل على آراء اخوان الصفاء وفلسفتهم ، كما انها ، في رأينا ، وفي اطارها العام ، تعبير عن رفض هادئ وبنبرة قوية وعميقة للاوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في عصرهم ، وبأسلوب رمزي يجد الاخوان تحت غطائه الحماية والأمن .

المقدسي وصياغة الرسائل

يفهم من كلام ابو حيان التوحيدي[٣٤] ان رسائل اخوان الصفاء من تأليف الجماعة ، بمعنى ان كل واحد من المتخصصين كتب رسالة او مقالة في حقل تخصصه ، ثم ضمت تلك المقالات بعضها الى بعض ، فكانت الرسائل ، الا ان الخوارزمي والشهرزوري ينصّان على ان المقدسي هو الذي تولى صياغتها ، كما مر في الفصل الثاني من هذا الباب[٣٥] ونحن في الوقت الذي نرجح هذا الرأي الأخير معتمدين في ذلك على بعض الخصائص اللغوية والادبية في اسلوب الرسائل... فاننا لاندعي ان المقدسي هو الذي تولى كتابة جميع الرسائل موضوعا

وصياغة ، فمن الممكن بل من المرجح ان كل متخصص كتب في حقل اختصاصه او اهتمامه ما طلب منه ، ثم صاغ المقدسي كل ذلك باسلوبه ووفّق بين الرسائل .

واذا رجعنا الى علماء ذلك العصر لكان في موضع العجب منا تلك الموسوعية والاحاطة الشاملة بمختلف فروع المعرفة المتداولة في زمانهم ، لذا فليس غريبا ان يكون للمقدسي ، وهو من عرفناه في علمه وفضله ، الاشراف على كتابة الرسائل واعادة صياغة ما أعدّه زملاؤه على هذا اللون الرائع البليغ ، وبهذا يمكن ان نقول ان لاتعارض بين الرأيين .

واما تلك الخصائص اللغوية والادبية التى اعتمدناها لبناء رأينا فهي :

أ ـ ان اسلوب الرسائل من اولها الى آخرها يجري على نسق واحد ، لااختلاف فيه ، فاذا راجعنا الرسائل على اختلاف موضوعاتها ، مثلا ، نجد اسلوب البدء والختام واحدا ، فتبدأ الرسالة في الاكثر بـ«الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اللّه خير أما يشركون» ثم تبدأ بـ«اعلم ايها الاخ البار الرحيم ايدك الله وايانا بروح منه ، لما فرغنا من الرسالة السابقة نريد ان نذكر في هذه الرسالة...» وتختتم الرسالة في الاكثر ايضا بـ« وفقك الله وايانا الى طريق السداد وهداك وإيانا وجميع اخواننا سبيل الرشاد...» .

ب ـ نجد في كل رسالة تقريبا اسلوب الاستطراد ، بأن يتكلم عن موضوع ، ثم ينتقل بمناسبة الى موضوع آخر ، وبعد ذلك يرجع ويقول : «فلنرجع الى ما كنا فيه» .

ج ـ لا تكاد تخلو رسالة من رسائل اخوان الصفاء من إحالة القارىء على غيرها من الرسائل ، مما يدل على ان من كتبها ، او فلنقل إن من راجعها ونسق بينها ، واعاد صياغتها شخص واحد . فاذا فتحنا مثلاً الجزء الثاني من كتاب رسائل اخوان الصفاء نجد ان الصفحة ١٩ تحيل القارىء الى سبع رسائل والصفحة ٢٥ على خمس رسائل ، والصفحة ٨٧ على ثلاث رسائل ، والصفحة ١٣٣ على خمس رسائل وهكذا...

د ـ في ختام كل رسالة نجد : «تمت الرسالة... وتتلوها الرسالة...» .

هـ ـ ظاهرة التكرار . استدل بعض الباحثين بهذه الظاهرة البادية على الرسائل انها ليست من تأليف شخص واحد ، وانما شارك في وضعها العديد من المؤلفين[٣٦] الا اننا نرى ان هذه الظاهرة تدعم رأينا في ان الكاتب شخص واحد ، او ان احد الاخوان هو الذي اعاد صياغتها في هذا القالب ، ذلك ان القصص والمواضيع المتكررة في اثناء الرسائل عندما نقارنها ببعضها نجد احيانا ان النص مكرر بحذافيره ، وأحياناً نجد اختلافا طفيفا بين النصين ، لايعدو ان يكون حذف جملة ، او إضافة أخرى ، وليس اكثر من ذلك ، ومن المستبعد جدا ان يكون كل ذلك توارد خواطر[٣٧] .

اما لماذا لا يحيل المؤلف على ما ذكر سابقا ، بل يعيد القصة او الكلام ؟ فيرجع ذلك الى ان الرسائل لم تكتب في اول امرها ككتاب واحد ، وانما كانت مقالات ، او فلنقل محاضرات ، ثم جمعت والفت فيما بينها فكانت الكتاب .

فقد كان الاخوان يبثّون رسائلهم في الورّاقين لاستنساخها ، ويلقونها للناس على مايروي التوحيدي ، ولم يكونوا ينتظرون إكمالها كلها ثم تنشر .

فالاستاذ الذي يلقي الدرس على طلابه يحيلهم أحياناً الى دروس سبق ان ألقاها عليهم ، وفي بعض الأحيان يعيد ماسبق ان تناوله في دروس مضت ، وذلك كمقدمة لموضوع هو بصدد شرحه ، او لربط موضوع بموضوع آخر ، او تكملة للفائدة ، وتبدو هذه الظاهرة او هذا الاسلوب على تاسوعات افلوطين ، فقد كانت رسائله محاضرات جمعها فيما بعد تلميذه فرفريوس ، وعلى حد تعبير البعض من الكتّاب كانت تلك الرسائل بمثابة كشكول العصر[٣٨] .

تحريف رسائل اخوان الصفاء

في رأينا ان يد التحوير والتحريف وصلت الى رسائل اخوان الصفاء فى وقت متأخر من لدن بعض الاسماعيلية ، اذ وجدوا في الرسائل ضالتهم المنشودة للاعتماد عليها في تثقيف اتباعهم ، كما وجدوا في اهمال مؤلفي الرسائل ذكر اسمائهم المجال للادعاء بانها من تأليف بعض أئمتهم ، بعد ان اقحموا شتاتا من

الافكار الاسماعيلية في اثناء بعض الرسائل ، وقد درسنا ذلك في الباب الاخير من الكتاب .

طبعات رسائل اخوان الصفاء

١ـ طبعت الرسائل للمرة الاولى ، في مدينة « كلكتا » بالهند ، سنة ١٨١٢ بعنوان : تحفة اخوان الصفاء ، راجعها وأشرف على طبعها الشيخ احمد بن محمد شروان اليمني(٣٩) الا اننا لم نطلع على هذه الطبعة ، اذ لم نعثر عليها في المكتبات العامة في كل من مصر والعراق وايران .

٢ـ طبعت رسائل اخوان الصفاء مرة اخرى في الهند بمدينة « بومبي » سنة ١٣٠٥هـ في مطبعة « نخبة الاخبار » بعنوان : « كتاب رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء منسوباً الى الإمام الهمام قطب الاقطاب مولانا احمد بن عبدالله » ومولانا احمد هذا هو الامام احمد بن عبدالله الذي ادعى بعض الاسماعيلية نسبة الرسائل اليه ، على نحو ما تكلمنا على ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب ، ويبدو ان ناشر هذه الطبعة من الاسماعيلية .

٣ـ قام الشيخ علي يوسف بطبع الجزء الاول من الكتاب في مطبعة الآداب سنة ١٣٠٦هـ لاول مرة في مصر ، الا انه لم يكمل باقي الاجزاء ، وقد اشار الى ذلك احمد زكي ايضا(٤٠) .

٤ـ طبعت للمرة الثانية في مصر بعنوان : « رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء » من المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩٢٨ بمقدمتين الاولى للدكتور طه حسين ، والثانية لاحمد زكي باشا ، والكتاب يقع في اربع مجلدات .

٥ـ اشتركت دار بيروت ودار صادر اللبنانيتين في اصدار الرسائل في بيروت عام ١٩٥٨ بمقدمة كتبها بطرس البستاني ، وكما يبدو انه اشرف على الطبع ، وقام بتصحيح الكتاب(٤١) .

ولكن الملاحظ على هذه الطبعات انها غير محققة تحقيقا علميا ، فاذا ماوجدنا على غلاف الطبعة الثانية المصرية ان الزركلي عُني بتصحيحه ، فنجد

الزركلي يعتذر في ان شؤوناً حالت بينه وبين تصحيح الكتاب(٤٢) كما اننا لانجد ذكرا للمخطوطات التي اعتمد عليها فى الطبع ، واذا انتقلنا الى الطبعة البيروتية نراها معتمدة على الطبعة المصرية ، حتى انها نقلت الاخطاء الواردة فيها المطبعية وغيرها بحذافيرها . لذا فان الرسائل بحاجة الى تحقيق علمي ، وان كان من الصعوبة بمكان - فنيا وعلميا وماديا - ان يقوم به باحث واحد ، نظرا لكثرة مخطوطات الرسائل ، فقلما نجد مكتبة لاتحتوي على نسخة منها ، سواء في البلاد العربية او الاسلامية ، او المكتبات العامة والمتاحف الاجنبية المهتمة بجمع المخطوطات الاسلامية .

الرسالة الجامعة

يشير اخوان الصفاء في مواطن كثيرة من رسائلهم الى رسالة اخرى غير تلك الرسائل ، ويسمونها : «الرسالة الجامعة» ، ويصفونها بانها جامعة «لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها ، والمشتملة على حقائقها ، والغرض منها ايضاح حقائق ما اشرنا اليه ، ونبهنا في هذه الرسائل عليه ، اشد الايضاح والبيان ، يأتي على مافيها فيتبين حقائقها ومعانيها ، ملخصة مستوفاة مهذبة ، ببراهين هندسية يقينة ، ودلائل فلسفية حقيقية ، وبيانات علمية ، وحجج عقلية ، وقضايا منطقية ، وشواهد قياسية ، وطرق إقناعية ، لايقف على كنهها ، ولايحيط بحقائقها ، ولا يحصلها ولا شيئا منها الا من ارتاض بما قدمنا ، وحذقه وعرف ، وتدرب فيها وتمهر او بما يشاكله ، اذ ان هذه الرسائل كلها كالمقدمات لها والمداخل اليها ، والادلة عليها ، والانموذج منها ، لاينفتح غلق معتاصها ، ولا ينكشف مستور غامضها الا لمن تهذب بهذه الرسائل الاثنتين والخمسين او بما شاكلها من الكتب .

والرسالة الجامعة من رسائلنا هي منتهى الغرض لما قدمناه ، وأقصى المدى ونهاية القصد ، وغاية المراد »(٤٣) .

وبناء على هذا النص الواضح الخطوط ، فان منهج الاخوان في الرسالة الجامعة يختلف عن منهجهم في الرسائل ، فالرسالة الجامعة أُلّفت لمن تثقفوا

بالرسائل او بكتب مماثلة ، أي أخذوا قسطاً وافراً من تلك المعارف السائدة في عصرهم وارتفعوا الى مرتبة اعلى من المرتبة الاولى التي خاطبت الرسائل اصحابها .

لذلك فالرسالة الجامعة تعتمد على البراهين والحجج العقلية في تناولها القضايا المطروحة للبحث .

ومن هذا المنطلق ، وعلى ضوء هذا التحديد للرسالة الجامعة لابد ان نبحث عن تلك الرسالة الجامعة التى كثر حولها القيل والقال .

هناك مخطوطات عديدة لكتاب يسمى الرسالة الجامعة ، فمن قائل انها للمجريطي ، وقائل آخر انها للامام احمد بن عبدالله ، وآخرون يؤكدون انها لاخوان الصفاء ، وهي تلك الرسالة التي يشيرون اليها في رسائلهم .

١ـ جاء في كشف الظنون : « رسائل اخوان الصفاء للحكيم المجريطي القرطبي المتوفى سنة ٣٩٥هـ ، اولها الحمد لله الذي خلق فسوى... الخ ، وهي نسخة مغايرة على نمط اخوان الصفاء »(٤٤) .

وفعلا فان الرسالة الجامعة المتداولة على اختلاف الآراء في تحديد مؤلفها... تبدأ بـ« الحمد لله الذي خلق فسوى » كما انها مغايرة لرسائل اخوان الصفاء اذ هي تلخيص لها ، ولكنها جاءت على نمطها من حيث التبويب والمواضيع ، الا ان الامر اختلط على حاجي خليفة فسماها رسائل اخوان الصفاء ، وربما اعتمد في ذلك على ابن سبعين عند تناوله موضوع « السيمياء » بانها تنقسم الى خمسة اقسام « الكاذبة منها التي يذكرها المجريطي صاحب رسائل اخوان الصفاء »(٤٥) الا ان حاجي خليفة احتاط للأمر وقال انها مغايرة للرسائل المنسوبة الى اخوان الصفاء ، وهذا ما لم يفعله ابن سبعين .

وقام الدكتور جميل صليبا بتحقيق تلك الرسالة المنسوبة للمجريطي ولكنه يرى ان نسبة الكتاب اليه مشتملة على كثير من الخلط والوهم ، لأن المؤرخين الذين تحدثوا عن المجريطي ـ وبعضهم كان معاصرا له ـ لم ينسبوا اليه هذا الكتاب ، كما ان اسلوب الكتاب يختلف تمام الاختلاف مع اسلوب المجريطي في

كتبه المعروفة ، واضافة الى ذلك فان الرسالة الجامعة على شاكلة رسائل اخوان الصفاء اسلوبا وصياغة(٤٦) ومما يؤيد هذا الراي الذي ذهب اليه صليبيا ما ذكره القاضي صاعد في ترجمته لحياة الكرماني (٣٦٨-٤٥٨هـ) : «انه رحل الى بلاد المشرق... وعُني هناك بعلم الهندسة والطب ورجع الى بلاد الاندلس... وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفاء ، لانعلم احدا ادخلها الاندلس قبله»(٤٧) وصاعد كان معاصرا للكرماني (توفى عام ٤٦٢هـ) ويتابعه في ذلك كل من القفطي وابن ابي اصيبعة(٤٨) .

واما فارمر Farmer فينسب الرسالة الى الكرماني(٤٩) وربما استند على ما اورده صاعد في النص السابق من انه هو الذي ادخل رسائل اخوان الصفاء الى بلاد الاندلس ، وربما ظن انه هو الذي لخصها في تلك الرسالة ، وانتشرت في تلك البلاد .

وحقق مصطفى غالب الرسالة الجامعة منسوبة الى الامام الاسماعيلي احمد بن عبدالله ، وهي نفسها الرسالة الجامعة المنسوبة الى المجريطي والتي حققها جميل صليبيا قبله بما يقرب من ثلاثين سنة .

وقد سبق ان ناقشنا بالتفصيل ان ادعاء الاسماعيلية في نسبة رسائل اخوان الصفاء الى بعض ائمتهم لا تستند الى دليل ، ولا اساس لها من الصحة لذلك فلا داعي لتكرار القول هنا .

هل «الرسالة الجامعة» من تأليف اخوان الصفاء أنفسهم ؟

بعد قراء ة الكتاب ومقارنته برسائل اخوان الصفاء تكونت لدينا الملاحظات التالية :

أ ـ فيها الكثير من خصائص رسائل اخوان الصفاء من حيث التبويب والافكار والصياغة والاسلوب .

ب ـ انها تخاطب اصحاب المرتبة الاولى «الاخوان الابرار الرحماء» وليست موجهة الى اصحاب المرتبة الاعلى منها ، وهي المرتبة الثانية من سلسلة مراتب الاخوان ، وهم «الاخوان الاخيار الفضلاء» وبالتالي فان المواضيع المطروحة فيها نفسها هي المذكورة في الرسائل .

ج ـ «الرسالة الجامعة» تبحث القضايا الواردة فيها بمنهج الرسائل ، فليس فيها تلك البراهين والحجج العقلية والمنطقية التي اشاروا اليها في تحديد منهج الرسالة الجامعة ، كما لاتوجد في «الرسالة الجامعة» الموجودة بين ايدينا اسرار فلسفية لم يعلنوا عنها في الرسائل ، فهي ليست الا تلخيصا لرسائل اخوان الصفاء ، وثبتا تفصيليا لمواضيعها ، كما لاتحتوي الرسائل على اسرار تنظيمية ، وليس فيها من جديد سوى موضوع «الشفرة» التي اشرنا اليها في الفصل السابق .

د ـ فيها الكثر من الآيات القرآنية ، ولكن ليس من باب الاستشهاد والاستدلال ، بل وردت بدواعي بلاغية .

فاذا ما نظرنا الى تلك الرسالة بتلك المقاييس التي ذكرها الاخوان فى رسائلهم حولها... فاننا نجدها دون ذلك المستوى ، ولاتنطبق عليها تلك التحديدات والاوصاف .

لذلك فنحن هنا بين أمرين : اما انها للمجريطي واما انها لاخوان الصفاء فعلا .

١ـ ينقل طوقان عن بعض المستشرقين ان الكرماني عندما جلب معه الرسائل وقدمها لأستاذه المجريطي اعجب بها ، ووضعا بحوث الرسائل في قالب سهل ، وقدماها للناس في صورة مبسطة(٥٠) .

والمجريطي نفسه يشير فى احدى مؤلفاته الى شيء من ذلك ، فيقول :

«وقد قدمنا من التأليف في العلوم الرياضية والأسرار الفلسفية رسائل استوعبناها فيها استيعابا لم يتقدمنا فيها احد من اهل عصرنا البتة ، وقد شاعت هذه الرسائل فيهم وظهرت اليهم ، فتنافسوا في النظر اليها ، وحضوا اهل زمانهم عليها ، ولا يعلم من ألّف ، ولا أين ألّف غير الحذاق منهم لما دأبوا على مطالعاتها لاستحسانهم اياها ، واستعذابهم لألفاظها... علموا انها من تأليف زمانهم وعصرهم الذي هم فيه ، ولا يعلمون من ألفها ، وكل ذلك من تلك التآليف مبسوط ومرسوم»(٥١) .

الا ان هذا النص ينطبق اكثر ما ينطبق على رسائل اخوان الصفاء ، وليس على «الرسالة الجامعة» وان جاءت هي ايضا على شكل رسائل . واذا كانت «الجامعة» من قلم المجريطي وصُلبه فلماذا تركها مجهولة النسب ؟ .

هل اقتدى بأخوان الصفاء او انه لم يرد ان يضع اسمه على كتاب لم يكن دوره فيه الا التلخيص ؟ .

اذا كانت الرسالة للمجريطي فأين «الجامعة» التي ألّفها اخوان الصفاء ؟ .

لا نفترض انهم تراجعوا عن تأليفها ، لان التوحيدي يؤكد على وجودها في حواره مع الوزير ابن سعدان . فهنا من الممكن افتراض انها فقدت ولم يعثر عليها بعد .

٢ـ من الممكن ان تكون «الرسالة الجامعة» لاخوان الصفاء انفسهم ، ولكن لم يأت الكتاب كما حددوا ، بل تخلوا عن وعدهم لظروف خاصة ، او لاعتبارات قدروها ، فجاء مجرد اختصار للرسائل ، وذلك كي يكثر انتشاره ويسهل تداوله وإن من يقرأ الرسائل ويحتفظ بهذا الملخَّص يكون على دراية مستمرة بتلك المواضيع التي تناولتها الرسائل بتفصيل ، ويستطيع اصحاب المرتبة الثانية شرحها ونشر افكارها بين الناس .

واذا اخذنابهذا الرأي فماذا يكون الموقف من المجريطي الذي ينسب اليه الكتاب من بعض المؤلفين ويدعي بشكل غير مباشر انه ألفها ؟

فهنا عدة احتمالات :

١ـ ان المجريطي كان في صراع مع نفسه ، فمن ناحية يتوخى الامانة العلمية فلا يضع اسمه على كتاب لم يؤلفه ، ومن ناحية اخرى تدعوه نوازعه النفسية نسبة الكتاب الجديد في اسلوبه وفي طرح افكاره وتناوله القضايا الفلسفية والدينية ، والغريب على علماء عصره في الاندلس ، والمجهول النسب... الى نفسه من خلال تعبير صيغ بذكاء .

٢ـ ربما انضم الكرماني الى جماعة اخوان الصفاء اثناء دراسته في المشرق وعند عودته جلب معه رسائل الاخوان ، وقدمها لاستاذه المجريطي فاعجب بها ،

واقتنع بالانضمام الى هذه الجماعة ، لذا فان المجريطي لم يقم بالتلخيص ، ولا يدعي انه ألفها ، وانما يتكلم كأحد اعضاء جمعية اخوان الصفاء .

٣ـ وضع المجريطي الكتاب ، الا انه فقد ، ولم يعثر عليه بعد ، رغم التحريات الكثيرة كما يقول طوقان(٥٢) .

واذا بحثنا عن التوفيق بين تلك الآراء ، وهذا التوفيق مبني على تكافؤ القرائن والاحتمالات ، دون وجود مرجح لاحتمال على آخر او لقرينة على اخرى ، نقول :

الرسالة الجامعة هذه هي لاخوان الصفاء ، وجاءت مجرد تلخيص للرسائل ، والمجريطي لم يؤلف الرسالة الجامعة ، وانما نشرهاونشر الرسائل وكان ذلك في أخريات عمره(٥٣) ، وظن علماء الاندلس المتابعون لنشاط المجريطي العلمي ، ان المجريطي المهتم بالرسائل وهذه الرسالة ، وربما المفتون بها هو الذي ألفها .

نعم لا نستطيع البت في الأمر ، وترجيح نسبة الكتاب الى هذا او ذاك بشكل قاطع ، لتكافؤ الاحتمالات والقرائن ، ولكنا نميل الى هذا التوفيق . وأخيرا فإن القضية كلها تدور بين عدة ربمايات : ربما ، وربما...

واذا كانت الاسماعيلية بذلوا الجهد في بث بعض افكارهم في ثنايا الرسائل ـ كما سبق آنفا ـ فان افكارهم هناك بادية الاقحام ، ظاهرة الغربة ، وربما يرجع ذلك الى حجم الرسائل ، فهم لم يتمكنوا ـ فيما نرى ـ ان يقوموا بالتعديلات المطلوبة بحيث تنسجم تلك الافكار مع باقي الرسائل ، الا انهم فى الرسالة الجامعة ـ سواء كان المؤلف اخوان الصفاء ام المجريطي ـ قد حققوا نجاحا اكثر ، ولكن عند انعام النظر ، وعقد مقارنات بين ما ورد في الرسالة الجامعة بما في الرسائل يتبين لنا ان «الجامعة» تحتوي على الكثير من التعديل والتبديل ، لذلك كله ، لم نعتمد عليها في تلمس آراء اخوان الصفاء الا في حدود ضيقة .

مختصرات من رسائل اخوان الصفاء

١ـ الرسالة الجامعة سواء أكانت لاخوان الصفاء أم للمجريطي فهي تلخيص للرسائل ، وقد تناولناها بالبحث .

٢ـ نشر المستشرق الالماني ديتريصي Diterici مختصراً للرسائل باسم : « خلاصة الوفاء في رسائل اخوان الصفاء » وطبع في لايبزك Leipzig في سنة ١٨٨٦ وهو لايشير الى إسم المختصر (بالكسر) كما لا ينسب الاختصار الى نفسه ، الا ان المقدمة التي كتبها بالالمانية توحي بأنه قام بهذا العمل ، فهو يقول : ان النسخات التي نقل عنها هذا الكتاب كثيرة التحريف والتصحيف ، وهو يشتمل على غير ترتيب الكتاب الاصلي ، لان مختصره راعى في ذلك اسلوبا أحسبه أجود وأفضل من الأول وأدخل في باب الكمال »[٥٤] فلو قام بالاختصار شخص آخر لكان قدم الكتاب بالبسملة والحمدلة ودوافع الاختصار ، كما هو دأب المؤلفين المسلمين .

ثم لو فرضنا ان المؤلف كان مجهولا كان الواجب ان يشير ديتريصي الى ذلك ، اذ ليس من المعقول ان يترجم هذا الكتاب الضخم ، ويحققه ، دون ان يشير الى نسب الكتاب في مقدمته الالمانية .

نعم لم يسند ديتريصي هذا المختصر لنفسه بصورة مباشرة وواضحة ، ربما تواضعاً او اقتداء باخوان الصفاء .

وقد حذف ديتريصي في « خلاصة الوفاء » بعض الرسائل كاملة ، وحذف من الرسائل الباقية الكثير من فصولها ، والكتاب يبدأ بالميتافيزيقيات ، وينتهي باعتقاد اخوان الصفاء وكيفية عشرتهم ، ويأتي فهرست الرسائل في الختام على عكس ترتيب رسائل الاخوان .

٣ـ رسالة جامعة الجامعة :

حقق عارف تامر كتابا بهذا الاسم ، يقع في اثنين وخمسين فصلا ، ويدعي انه لاخوان الصفاء ، وانه « فهرست الرسائل وزبدتها وخلاصتها » واعتمد في

تحقيق الكتاب على ثلاث مخطوطات كلها في حوزة الاسماعيليين كما يدعي .

الا اننا لانجد في الرسائل مايشير الى وجود مثل هذا الكتاب ، كما ان اسلوبه مختلف كثيرا عن اسلوب الرسائل ، بل عن اسلوب الرسالة الجامعة ، واذا كانت جامعة الجامعة زبدة الرسائل وخلاصتها كما يدّعي تامر ، فهذا يعني انها ان لم تكن مؤلفة للصفوة من الاخوان ، فانها موجهة للمتقدمين من اصحاب المرتبة الاولى من الاخوان ، وعند القاء نظرة على تلك «الرسالة» نجد انفسنا امام عمل جد بسيط ، يحاول المؤلف بعد ان يلتقط من كل رسالة من رسائل اخوان الصفاء فكرة معينة ، ان يشرحها من وجهة نظر اسماعيلية بحتة ، شرحا لايوجد فيه عمق فكري ، ليكون في مستوى الصفوة بل لمن أُلّفتْ لهم الرسائل .

وهناك أمر آخر يتعلق بالأمانة العلمية ، فقد كان من المفروض ان يتكلم عارف تامر عن تلك المخطوطات التي اعتمد عليها في التحقيق ، كما هو دأب المحققين ، الا انه لم يفعل ذلك ، وكل ما في الامر انه رمز لكل واحدة من المخطوطات الثلاث بحرف[٥٥] واحداها هي مخطوطة «سلمية» وقد اشار اليها جميل صليبا عند تحقيق الرسالة الجامعة المنسوبة الى المجريطي ويقول : انها في مكتبة أحد أمراء الاسماعيلية ، وجاء في آخر النسخة : «تمتْ رسالة جامعة الجامعة هي مختصرة من رسائل اخوان الصفاء» ويرجع تاريخ نسخها الى سنة ١٢٤١هـ[٥٦] فإن يكن الكتاب مختصرا من رسائل الأخوان فلا يعني انه لاخوان الصفاء! فكيف ينسبه عارف تامر اليهم دون ان يكون له في ذلك دليل ولا سند ؟ ثم يعود تامر في كتابه «القرامطة» فيقول : ان الامام حسين بن احمد بن عبدالله لخَّص رسالة اخوان الصفاء وخلان الوفاء في رسالة موجزة سماها «جامعة الجامعة»[٥٧] فهو لا يستقر على رأي ، وهذا ما يجعله يتناقض مع نفسه في كثير من الأحيان فيما يكتبه عن اخوان الصفاء .

٤ـ مجمل الحكمة :

كتاب باللغة الفارسية وهو تهذيب لمختصرات فارسية مترجمة من رسائل اخوان الصفاء ، على ما جاء في المقدمة .

وهذا العمل ايضاً مجهول النسب ، ليس فيه اشارة الى من قام به ، وحسب تقدير سعيد نفيسي يعود هذا الكتاب الى القرن الثامن الهجري(٥٨) وينقسم الى اربعة اقسام : الاول في المنطقيات وهو تلخيص لـ« ١٤ » رسالة ، والثاني في الطبيعيات ، وهو يضم اختصار « ١٦ » رسالة ، والثالث في العقليات ويحتوي على تلخيص « ١٠ » رسائل والقسم الأخير في الالهيات وهو عبارة عن عشرة فصول .

ومما يلاحظ على هذا القسم الأخير انه غير متقيد بنصوص الرسائل بل يتطرق الى آراء فلاسفة متأخرين عن اخوان الصفاء كابن سينا مثلاً .

هوامش الفصل الرابع - الباب الاول

(١) الرسائل - الفهرست ١/ ٢١ .

(٢) الرسائل ١/ ٢١-٤١ .

(٣) الرسائل ١/ ٧٧ .

(٤) الرسالة ٥١ - ٤/ ٢٨٣-٢٨٤ .

(٥) ديتريصي - خلاصة الوفاء في رسائل اخوان الصفاء ٦٢٦ .

(٦) ديبور - تاريخ الفلسفة في الاسلام ١١٢ بارتولد - تاريخ الحضارة الاسلامية ٤٧ جولد تسيهر - مذاهب التفسير الاسلامي ٢٠٩ الا ان ديبور عاد في دائرة المعارف الاسلامية (مادة اخوان الصفاء) وحددها بأثنتين وخمسين رسالة .

(٧) راجع نص كلام ابي حيان في الحاشية ٢١ الفصل الثاني من هذا الباب .

(٨) القفطي - اخبار العلماء باخبار الحكماء ٥٨ .

(٩) فؤاد البعلي - فلسفة اخوان الصفاء الاجتماعية والاخلاقية ٣٦ .

(١٠) الرسالة ٣٦ - ٣/ ٢٠٠ .

(١١) التوحيدي - الامتاع والمؤانسة .

(١٢) المصدر السابق ٢/ ٦ .

(١٣) الرسالة ١٥ - ٢/ ٢٠ .

(١٤) الرسالة الاخيرة ٤/ ٣٩٤ .

(١٥) الاولى ١/ ٧٧ .

(١٦) حنا الفاخوري ـ الفلسفة العربية ٢٣٨/١ .
(١٧) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ١٢٧ .
(١٨) طه حسين ـ مقدمة لطبعة رسائل اخوان الصفاء المصرية ١٤/١ .
(١٩) اوليري ـ علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ٢٤٦ .
(٢٠) طه حسين ـ مقدمة لطبعة رسائل اخوان الصفاء ١٥/١-١٦ .
(٢١) فيليب حتي ـ تاريخ العرب ٤٧٢/٢ .
(٢٢) الرسائل- الرسالة ٢٢ ـ ١٧٩/٢ .
(٢٣) ديبور ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية ١١٥ .
(٢٤) جولد تسيهر ـ مذاهب التفسير الاسلامي ٢١٢ .
(٢٥) الرسالة ٢٢ ـ ٢٠٣ الى ٣٧٧/٢ .
يرى اخوان الصفاء ان للافلاك حول العالم ادوارا كثيرة منها ادوار الكواكب السيارة ومنها ادوار الكواكب الثابتة ومنها ادوار الفلك المحيط ، ويحدث في كل دور حوادث وتغييرات جذرية في العالم ـ وبعض هذه الادوار يكون في زمان طويل ومنها ما يكون في زمان قصير ، ويرجع ذلك الى رأي الاخوان في تأثير الكواكب والافلاك على العالم السفلي ، ولهم رسالة بعنوان الادوار والاكوار . الرسائل ـ الرسالة ٣٦ ـ ٢٤٩/٣ .
(٢٦) الحيوان والانسان ـ خاتمة وزبدة رسائل اخوان الصفاء ـ نشرة محمد علي كامل .
(٢٧) عبد اللطيف الطيباوي ـ جماعة اخوان الصفاء ـ مجلة كلية الاداب مارس ١٩٣١ .
(٢٨) عمر فروخ ـ اخوان الصفاء ١٣٦ .
(٢٩) زكي نجيب محمود ـ نموذجان من ثورة الفكر ص٢٤ ، « مجلة العربي » الكويتية مارس ١٩٧٣ .
(٣٠) الرسالة الجامعة ٤٤٢/١ .
(٣١) احمد امين ـ ظهر الاسلام ١٤٨/٢ .
(٣٢) د . مصطفى الشكعة ـ الادب في موكب الحضارة الاسلامية ٣٧١ .
(٣٣) د . غفراني الخراساني ـ جماعة اخوان الصفاء وأثرهم في تطوير القصة على لسان الحيوان (هي مقالة مطبوعة على الآلة الكاتبة ، اهداني الباحث نسخة منها ولا ادري هل نشرها ، او لا ؟) .
(٣٤) الفصل الثاني من هذا الباب . الحاشية ٢١ .
(٣٥) الفصل نفسه ـ الحاشية ٢٨ .
(٣٦) احمد امين ـ ظهر الاسلام ١٤٨/٢ .
(٣٧) راجع الرسالة الخامسة ١٨٥ والرسالة التاسعة ٢٨٩ من الجزء الثاني من الرسائل .
(٣٨) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ٢٨٧ .
(٣٩) احمد زكي ـ مقدمة لطبعة الرسائل ١٨/١ .
(٤٠) المرجع السابق ٣٧/١ . لذلك فلا وجه لما ذهبت اليه نادية جمال الدين من ان الشيخ علي يوسف طبع الاجزاء الاربعة كاملة . نادية جمال الدين ـ فلسفة التربية عند اخوان الصفاء ٢٥ .
(٤١) بطرس البستاني ـ مقدمة لرسائل اخوان الصفاء ـ الطبعة اللبنانية ٢٠/١ .
(٤٢) الرسائل ـ الجزء الرابع ـ الصفحة الاخيرة من الطبعة المصرية .

(٤٣) الرسائل ـ الفهرست ١/ ٤٢-٤٣ .

(٤٤) حاجي خليفة كشف الظنون ٣/ ٣٦٠ .

(٤٥) ابن سبعين ـ رسائل ابن سبعين . لم ترد كلمة « السيمياء » في رسائل اخوان الصفاء ولا في الرسالة الجامعة . ويقول طاش كبرى زادة ان لفظ « سيمياء » عبراني معرب ، « اصله سيم يه » ومعناه اسم الله . وهو يطلق على غير الحقيقي من السحر. وحاصله إحداث مثالات خيالية في الجو لا وجود لها في الحس (مفتاح السعادة ١/ ٣٤٠/ ٣٤١) اما الاخوان فلم يضعوا لهذا الضرب من السحر اسما خاصا به ، بل يندرج تحت اسم السحر ومفهومه ، فيقولون « ومن السحر.. مايعمل في الخيال والحكايات والتمثيلات.. » الرسائل ٣١٢/٤ .

(٤٦) جميل صليبا ـ مقدمة الرسالة الجامعة ١/ ٧-٨ .

(٤٧) صاعد ـ طبقات الامم ١٠٩-١١٠ .

(٤٨) القفطي ـ اخبار العلماء باخبار الحكماء ١٦٢ . ابن ابي اصيبعة ـ عيون الانباء ٢/ ٤٠ .

(٤٩) توماس ارنولد وزملاؤه ـ تراث الاسلام ٥٣٧ .

(٥٠) قدري طوقان ـ تراث العرب العلمي ٢٢٦-٢٢٧ .

(٥١) نقلا عن جميل صليبا ـ مقدمة التحقيق للرسالة الجامعة ٦/١ .

(٥٢) قدري طوقان ـ تراث العرب العلمي ٢٢٧ .

(٥٣) كما مر آنفا فان المجريطي توفي عام ٣٩٥هـ وكان للكرماني آنذاك سبعة وعشرون ربيعا وبناء على ذلك فربما صحب استاذه بعد عودته سنة او سنتين .

(٥٤) ترجمة المقدمة الالمانية- نقلاً عن احمد زكي ـ مقدمة الطبعة المصرية لرسائل اخوان الصفاء ١٩/١ .

(٥٥) عارف تامر مقدمة التحقيق ـ جامعة الجامعة ٥٨ .

(٥٦) جميل صليبا ـ مقدمة التحقيق ـ الرسالة الجامعة ١/ ١٧ .

(٥٧) عارف تامر ـ القرامطة ٤٢ .

(٥٨) سعيد نفيسي ـ فهرست المخطوطات مجلس الشورى (البرلمان) . فارسي ـ الجزء السادس ـ مطبعة المجلس ـ طهران ١٣٤٤ توجد في مكتبة المجلس نسختان من مجمل الحكمة الاولى هي التي اشار اليها سعيد نفيسي واما الثانية فقد قدمها احمد منزوي في الجزء ١٦ من فهرست مخطوطات المجلس . وقد طبع الكتاب في بومبي ـ الهند سنة ١٨٨٤ من قبل ميرزا محمد علي الشيرازي « ملك الكتّاب » .

وقد طبع كتاب آخر باسم « كزيده متن رسائل اخوان الصفاء » باللغة الفارسية ، ترجمة وكتابة الدكتور علي اصغر حلبي (مكتبة « زوّار » ـ طهران ١٣٦٠) والكتاب كما جاء في العنوان : مختارات من رسائل اخوان الصفاء ، ويقع في ١٢ فصلاً يبدأ بنظام جماعة اخوان الصفاء وينتهي بالحدود والرسوم فقد تناول المترجم ٧٢ نصاً من مختلف مواضيع رسائل اخوان الصفاء والرسالة الجامعة . مستبعداً منها المنطقيات والرياضيات .

الباب الثاني

اخوان الصفاء بين الدين والفلسفة

الفصل الأول

الصلة بين الدين والفلسفة

قضية النزاع بين الدين والفلسفة قديمة ، وكان هذا النزاع يشتد ويقوى احيانا ويخف ويهدأ احيانا اخرى ، وكان الدين هو الغالب دائما ، واستطاع ان يحرِّم الاشتغال بالفلسفة لفترات ، ومن مختلف البلاد ، وتمكَّن ان يجعل منها خادمته لفترات اخرى ، ولم تكن الفلسفة قوية بحيث تقف في وجه الدين محاولةً إزاحته ، مدعيَّة انها بديلته ، فقد كان كل مالديها ان تداري وتجاري ، وتقترب من الدين ، لعلها تجد لنفسها ، في ظله ، تربة تزرع فيها بذورها .

ولكن هل يوجد هناك حقا نزاع بين الدين والفلسفة ؟ وهل للدين غاية تختلف عن غاية الفلسفة ، وطريقة تختلف عن طريقتها ، ومصدر غير مصدرها ، وميدان غير ميدانها ، او ان النزاع الموجود بينهما ، ظاهرا ، انما هو في الحقيقة بين الاشخاص الذين اشتغلوا بالفلسفة وبين رجال الدين ؟ .

يجيب اخوان الصفاء عن هذا السؤال ، بيد أننا نرى من الضرورة بمكان ان نستعرض الافكار والآراء التي سبقتهم في هذا المضمار ، والمحاولات التي بذلت في هذا المجال قبل الاطلاع على رأيهم في هذا الصدد .

في الديانة اليهودية

كان الشرق مهبط الوحي ، ومركز الديانات ، وكانت اليونان بلاد الفلسفة ، ولما قام الاسكندر بحملته على الشرق (٣٣٤ ق .م) اطلع اليونان على

ثقافات لم يعرفوها من قبل الا لماما ، فلما دان الشرق واليونان للرومان ، اتحد الشرق والغرب في دولة واسعة ، اختلطت فيها الحضارات وتمازجت ، وفي هذا الوسط تحولت الفلسفة الى الدين والتصوف بتأثير الشرق فى رجالها من اليونان ، وبفضل الشرقيين انفسهم من اليهود والمسيحيين وغيرهم من الآخذين من الثقافة اليونانية بنصيب ، فاليونان وجدوا ثقافات جديدة ، كما ان الشرقيين ايضا وجدوا انفسهم امام ثقافة آتية لهم من الغرب ، فكلا الطرفين حاول أن يأخذ بنصيب من ثقافة الطرف الآخر .

ففي القرن الثاني قبل الميلاد نهضت الافلاطونية فى عدة مدن بين الطبقات الغنية المثقفة ، وفي القرن التالي نهضت الفيثاغورية وأقام اتباعها المعابد ، ورتَّبوا لهم طقوسا ترمز الى معان فلسفية ، واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين وتأثَّرتا بالديانات الشرقية[١] وقبل ذلك قامت جمعية يهودية في الاسكندرية في النصف الاول من القرن الثالث (ق .م) بترجمة التوراة الى الاغريقية ، وتعرف هذه الترجمة بالسبعينية[٢] ولم تقتصر اعمال هذه الجمعية على ترجمة نص الاسفار الخمسة ، بل ترجمت معها بعض الشروح والتعليقات الضرورية لفهمها ، وهذه الشروح والتعليقات بما يظهر عليها من محاولة التوفيق بين الديانة العبرية والفلسفة الاغريقية . . تمتاز عن شروح العصور القديمة ، فمن ذلك مثلا ماصرحت به شروح سِفر التكوين من انه : لاينبغي ان يؤخذ هذا السفر على ظاهره الساذج ، وانما ينبغي ان يعلم ان له معنى آخر خفيّا[٣] ولكن هذه الابحاث والآراء التي ظهرت في تلك الفترة كانت اقرب الى اللاهوت والكلام منها الى الفلسفة بالمعنى الصحيح على ما يقوله عبدالرحمن بدوي[٤] .

ثم كان فيلون الاسكندري (٣٠ ق .م ـ ٥٠ بعده) اكبر ممثِّل للفكر اليهودي المثقف بالثقافة اليونانية فى ذلك العصر ، فنجد لديه لاول مرة ، الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية ، والمبادىء العقلية الصرفة تقوم عليها الحقيقة الدينية ، فكان مؤمناً باليهودية كل الايمان ، وكان في الوقت نفسه شديد العناية بالفلسفة اليونانية .

فكان يرى ان كلا من التوراة والفلسفة اليونانية تعبر عن الحقيقة ، وكل ماهنالك من فارق هو ان الاقوال الدينية أكمل وأتمّ ، وان كانت أقلّ تفصيلا ، في حين ان الفلسفة اليونانية اقل شمولا ، وان كانت اكثر تفصيلا .

ولكن كيف وصل الى هذا الرأي ، او ماهو المنهج الذى اتخذه وأوصله الى ذلك ؟

لقد اتجه فيلون الى تفسير التوراة تفسيرا رمزيا ، بحث يتفق مع الآراء الفلسفية اليونانية ، وذلك بعد الادعاء بان التوراة هي المصدر والاصل لكل تلك الآراء ، فاليونانيون اخذوا الحقيقة عن التوراة ، ولكن اخذوها مشوّهة ، وأساؤوا إليها ، ففرّقوا الحقيقة الواحدة الى عدة مذاهب متضاربة(٥) وكنتيجة طبيعية لرأي فيلون هذا ، فإنه يغلّب الوحي على العقل .

في الديانة المسيحية

عندما جاءت المسيحية وبدأت تنتشر ، ودخل هذا الدين أناس آمنوا بعد فلسفة ، انقسم المسيحيون ، وبعبارة ادق ، انقسمت طائفة المحامين عن الدين(٦) الى فريقين :

فريق حمل على المذاهب اليونانية ، ودلّل على انها مصدر البدع في الكنسية ، ويعارضها بالحقيقة المسيحية ، وكان على راس هذا الفريق ترتوليان Tertullianus ويقول « ايّ علاقة توجد بين اثينا واورشليم ؟ بين الاكاديمية والكنيسة ؟ اننا بريئون من الذين ابتدعوا مسيحية رواقية ، او افلاطونية جدلية . بعد المسيح والانجيل لسنا بحاجة الى شيء »(٧) .

وفريق اخر اعجب بالفلسفة اليونانية ، وبحث عن تلك الحقائق التي بلغتها الفلسفة والتي اعلنتها او اكّدتها المسيحية من جهتها ، وخلص من ذلك الى انه لاتعارض بين الدين والفلسفة ، بل ان الفلسفة تمهّد السبيل للدين ، فالاتفاق ممكن بينهما ، وكان من اشهر رجال هذا الفريق الثاني القديس جوستين Justin واثناغوراس Athenagoras فعند جوستين ان العقل صادق في دائرة الطبيعية ،

والايمان مكمل له لامبطل ، لان مصدرهما واحد ، فهو يرى ان ما هو حق في الفلسفة اليونانية الافلاطونية الحديثة ، يوجد في انجيل يوحنّا ، بل انه ليوجد في سفر الحكمة حقائق لم يعرفها افلوطين نفسه[٨] وهذا الرأي قريب من رأي فيلون الآنف الذكر ، بل انعكاس له .

ثم جاء كليمان Clement (١٥٠ ـ٢١٧م) وهو اول مفكر مسيحي أسهب في تحبيذ الفلسفة وهو يرى ان الله هو مصدر كل حقيقة ، ولكن من الحقائق مايصدر عنه بصفة اولية ، مثل حقائق العهد القديم والعهد الجديد ، ومنها مايصدر عنه بصفة ثانوية ، مثل الحقائق الفلسفية ، كما يرى ان واجب المسيحي المثقف نحو نفسه يقضى عليه بالتفقه في الدين ، وان الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية[٩] .

وواصل تلميذه اوريجين Origenes الاسكندري (١٨٥ ـ ٢٤٥م) السير على خطى استاذه ، فهو يقول : حيث العقيدة واضحة صريحة يجب الاستمساك بها ، ونظمها في مجموعة متسقة ، يبرهن على اصولها بالعقل ، وحيث العقيدة غير صريحة ، او حيث لاعقيدة ، فالباب مفتوح امام العقل للمناقشة والتحصيل[١٠] .

ثم أتى بعد هؤلاء القديس اوغسطين Augustine (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) فكان له الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية[١١] او نقول : اكتمل على يديه كيان الفلسفة المسيحية .

في الديانة الاسلامية

بعد أن بدأ نقل الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية وانتشرت ، واجهها استنكار شديد ، ولكن ذلك لم يعق انتشارها ، لاسيما وان الدولة كانت تشجع حركة النقل هذه وتتباهى بها ، فكان الناس في أمرها فريقين :

فريق يكتفي بالحقيقة التي تضمنها الوحي ، شاعرا بها بقلبه ، متأملا لادلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم ، وموجِّهاً حياته في ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير ، تحقيقا لفكرة المؤمن الخيِّر ، كما تصوروها ، وكان هؤلاء يرون في الفلسفة بدعة ابتدعت للنيل من الاسلام ، وكان هذا هو مسلك المعروفين

بطائفة «السلف» من كبار الفقهاء ، كما كان مسلك الزهاد والصوفية والاخلاقيين .

ويرى الفريق الآخر في الفلسفة تشبُّها بالإله حسب الطاقة الانسانية ، ومن هذا الفريق من أسرف في ادعائه بحيث يكاد يهدم الدين[١٢] الا ان الغالبية العظمى من هذا الفريق الأخير ، يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبين الشريعة والحكمة على اختلاف في التعبير .

وقد سبق اخوان الصفاء فيلسوفان عظيمان من الفلاسفة المسلمين هما الكندي (المتوفي عام ٢٥٥هـ) والفارابي (المتوفي عام ٣٣٤ او ٣٣٩هـ على اختلاف في ذلك) .

اما الكندي فانه يعرف الفلسفة بانها هي «علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان» . وفي علم الاشياء بحقائقها : علم الربوبيّة ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كلٍّ عام نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضارّ والحرص منه ، واقتناء هذه جميعا ، هو الذي اتت به الرسل الصادقة عن الله[١٣] ، ويرى ان كل ما أداه محمد (ص) عن الله لموجود جميعا بالمقاييس العقلية[١٤] اذن فلا اختلاف بين الدين والفلسفة .

واما هذا النزاع الظاهر ، فقد اختلقه اعداء الفلسفة ، دون ان يكون هناك ما يدعو الى النزاع ، ويتهم الكندي هؤلاء : بقلة المعرفة ، وضيق الافق ، واستغلالهم الهجوم على الفلسفة للحفاظ على كراسيهم ومناصبهم التي حصلوا عليها دون ما استحقاق[١٥] .

ولا يجعل الكندي الفلسفة والدين في مرتبة واحدة ، ومقام واحد ، بل الدين ، في رأيه ، أعلى رتبة ، ومعارفه أعمّ واشمل ، فعلوم الفلسفة والعلوم البشرية العادية تأتي ثمرة لتكلّف البحث والقصد الى المعرفة ، والاعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل ، طبقا للمنهج العلمي والفلسفي ، اما علوم الأنبياء فهي غير محتاجة الى شيء مما تقدم ، لانها تكون من طريق فعل الهي في نفوس الانبياء ، فضلا عن انها تشمل ما تشمله علوم الفلاسفة[١٦] .

فالكندي يخرج بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي ، وتنتهي الى مذهب ديني وفلسفي معا ، وفي ذلك يقول البيهقي «جمع في تصانيفه بين اصول الشرع واصول المعقولات»[١٧] .

و أما فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، فيتلخص في انه يرى : ان الحكمة والدين تتفقان غاية ، وموضوعا ، ومصدرا ، وانهما من اجل الانسان .

فهو يقول : «فالملة (الدين) محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلتاهما تعطيان المبادىء القصوى للموجودات... وتعطيان الغاية القصوى التي لاجلها كُوِّن الإنسان ، وهي السعادة القصوى»[١٨] .

فالدين والفلسفة كلاهما «يفيض من واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعّال» ، الا انه بالنسبة الى الدين يكون هذا الاتصال او قبول الفيض عن طريق المخيلة ، وهذه حال الانبياء ، واما بالنسبة للفلاسفة فيكون هذا الاتصال او قبول هذا الفيض عن طريق القوة المفكِّرة التي هي العقل .

ونتيجة لذلك فان طرق الفلسفة يقينية ، وطريق الدين إقناعي ، ومن جهة اخرى تعطي الفلسفة حقائق الاشياء كما هي ، واما الدين فهو يعطي تمثيلاً لها وتخييلا[١٩] وفي ذلك يقول الفارابي «وتفهيم الشيء على ضربين : احدهما ان تعقل ذاته ، والثاني ان يتخيل بمثاله الذي يحاكيه ، وايقاع التصديق يكون بأحد طريقين : اما بطريق البرهان اليقيني ، واما بطريق الاقناع ، ومتى حصل علم الموجودات او تعلمت ، فان عقلت معانيها أنفسها ، او وقع التصديق بها على البراهين اليقينية... كان العلم المشتمل على تلك المعلومات «فلسفة» . ومتى علمت بأن تخيَّلت بمثالاتها التي تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيِّل عنها عن الطرق الاقناعية... كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء «ملة» (دينا)»[٢٠] .

وقد بنى الفارابي توفيقه بين الدين والفلسفة على ما يأتي :

١ـ جعله لكل من الوحي والعقل مكانا بجانب الآخر ، وذلك بالتسليم

بالنبوة ، والمعجزات والعقائد الدينية الكلامية السمعية ، مع تفسير كل ذلك عقليا .

٢ـ التفرقة بين الخاصة والعامة من الناس ، وجعل تعليم خاص لكل منهما[٢١] .

وقد سبقت محاولة الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة محاولة اخرى له ، وهي ابراز الفلسفة ككيان مستقل ذي اصول متفق عليها ، بحيث يمثل هذا الكيان بجملتها الفلسفة اليونانية ، ومن هنا كان كتابه المشهور : «الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطوطاليس» ليبرز هذا الجمع الحقيقة الفلسفية مقابل الحقيقة الدينية ، ثم يتقدم بعد هذا للتوفيق بينهما ، ذلك ان معارضي الفلسفة اليونانية كانوا يهاجمونها بانها متضاربة الآراء في الاصول والمفاهيم ، لاختلاف فلاسفتها فيما بينهم في الاسس والنظرات .

ويشترط الفارابي لمن اراد الشروع في الفلسفة ـ بجانب شروط اخرى ـ ان يكون قد تعلَّم القرآن واللغة ، وعلوم الشرع اولا ، وان يكون عفيفا صدوقا ، غير مخلّ بركن من اركان الشريعة ولا بأدب من آدابها[٢٢] .

بين الدين والفلسفة عند اخوان اصفاء

عرف الاخوان الدين لغة بانه «الطاعة من جماعة لرئيس واحد»[٢٣] والطاعة الحقيقية لها عنصران : عنصر التصديق والاقتناع القلبي بضرورة هذه الطاعة ، والعنصر الثاني هو ترجمة هذا التصديق الى ممارسة عملية .

كما عرفوا الايمان . وهو العنصر الاول ، لغة ، بانه : التصديق للمخبر فيما قال وأخبر عنه[٢٤] .

واما اصطلاحا ، فهو ان تؤمن بالله ، وملائكته وكتبه ، ورسله ، وباليوم الآخر[٢٥] .

وبالنسبة للعنصر الثاني فلما «كانت الطاعة لاتتبيّن الا بالاوامر والنواهي ، والامر والنهي لايعرفان الا بالاحكام والحدود والشرائط في المعلومات ، سُميَّت هذه كلها : شريعة الدين وسنن أحكامه» وبناء على ذلك فالدين له جانبان ، جانب

اعتقادي وجانب عملي وهو الشريعة ، وعندما يقارن الاخوان بين الدين والفلسفة فهم يقصدون بالدين جانبه النظري الاعتقادي ، او الجانب الايماني(٢٦) .

وعرفوا العلم بانه «صورة المعلوم في نفس العالم ، او تصور النفس رسوم المعلومات»(٢٧) فإذن هناك فرق بين الايمان والعلم ، حيث لكل منهما أداته ، فما يقرّ بالدين ويعتقد «هو القلب واللسان» وما يخوض به الانسان مجال العلم هو طرق المعرفة الكسبية (وسنتكلم بالتفصيل عن نظرية المعرفة لدى الاخوان في فصل مستقل من الباب الثالث) .

ويستشهد الاخوان لرأيهم هذا بآية : الذين اوتوا العلم والايمان (الروم ٥٦) فالايمان هنا متقدم الوجود على العقل ، فمن اجل ذلك «دعت الانبياء عليهم السلام الامم الى الاقرار اولا بما اخبرتهم»(٢٨) وهذه التفرقة بين العلم والايمان ، كما ذهب اليها اخوان الصفاء ، تذكرنا بآراء القديس اوغسطين Au-gustine فبعد ان حدد لكل منهما مجاله ، يرى ان الايمان يسبق العقل من ناحية ، والعقل يسبق الايمان من ناحية اخرى ، فالايمان يسبق العقل لان مهمته ان يتعقل الايمان ، فموضوع التعقل هو الايمان ، فهو اذن سابق على العقل ووظيفته تفهم العقائد الدينية .

واما ان العقل سابق على الايمان فمن حيث انه هو الذي يبين قيمة الحقائق الإيمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها او عدم وجوبه ، فمهمته قبل الايمان هو الاستيثاق من تلك الشهادة ، فكان العقل هنا سابقا على الايمان وممهدا له يقنع بوجوب الايمان لا بموضوعه ، والايمان يجب ان يكون متجهاً نحو التعقل ، فلا يكون ايمانا ساذجا ، بل ايمانا عقليا ، اذن كان للعقل مهمتان : المهمة الاولى التمهيد للايمان ، والمهمة الثانية ـ بعد حصول الايمان ـ تعقّل موضوع الايمان(٢٩) .

وعرف اخوان الصفاء الفلسفة بانها : «التشبه بالاله حسب الطاقة البشرية»(٣٠) وهي تندرج تحت مفهوم العلم بناء على تعريفهم السابق له ، وسنتكلم بالتفصيل على الفلسفة عند الاخوان في الفصل الاول من الباب التالي .

ويرى الاخوان انه ليس بين الدين والفلسفة تعارض ، بله النزاع ، نعم هما يختلفان مجالاً وأداة ، ولكل منهما شخصيته وكيانه ، الا انهما يتفقان غاية .

فالدين والفلسفة لهما غايتان ، احداهما اولية والثانية نهائية ، اذ ان «غرض الانبياء عليهم السلام فى وضعهم النواميس والشرائع ، وغرض الحكماء في وضع السياسات ليس هو اصلاح امور الدنيا فحسب ، بل غرضهم جميعافي ذلك اصلاح الدين والدنيا جميعا ، فأما غرضهم الاقصى فهو نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاوة اهلها ، وايصالها الى سعادة الآخرة ونعيم اهلها »[٣١] .

وبعبارة اخرى الدين والفلسفة يتفقان هدفا ، ويختلفان وسيلة ، او يتفقان في الغرض وهو الاصل ، ويختلفان في الفروع .

« ثم اعلم ان العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما امران الهيان ، يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل ، ويختلفان في الفروع ، وذلك ان الغرض الاقصى من الفلسفة هو ما قيل ، انها التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية كما بينا في رسائلنا اجمع ، وعمدتها اربع خصال :

اولاها معرفة حقائق الموجودات ، والثانية اعتقاد الآراء الصحيحة ، والثالثة التخلق بالاخلاق الجميلة والسجايا الحميدة ، والرابعة الاعمال الزكية والافعال الحسنة . والغرض الاقصى من هذه الخصال هو تهذيب النفس والترقي من حال النقص الى التمام ، والخروج من حد القوة الى الفعل بالظهور ، لتنال بذلك البقاء والدوام والخلود في النعم مع ابناء جنسها من الملائكة .

وهكذا الغرض من النبوة والناموس هو :

تهذيب الانفس الانسانية واصلاحها وتخليصها من جهنم عالم الكون والفساد ، وايصالها الى الجنة ونعيم اهلها في فسحة عالم الافلاك وسعة السموات ، والتنسم من ذلك الروح والريحان المذكور في القرآن .

فهذا هو المقصود من العلوم الحكمية والشريعة النبوية .

واما اختلافهما في الطرق المؤدية اليها فمن اجل الطبائع المختلفة ، والاغراض المتغايرة التي عرضت للنفوس .

وبذلك اختلفت موضوعات النواميس وسنن الديانات ، ومفروضات الشرايع ، كما اختلفت عقاقير الاطباء وعلاجاتها بحسب اختلاف الامراض العارضة للاجساد من الآلام والأوجاع ، وبحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة »(٣٢) .

ولكن يبقى الدين اعلى مقاما من الفلسفة ، اذ هي « اشرف الصنايع بعد النبوة »(٣٣) وهذا يعني ان النبوة في المقام الاول والأعلى ثم بعدها تأتي الفلسفة في المرتبة .

وفي موضع آخر يشيرون الى المعنى نفسه حيث يقولون : « إنّا لا نعادي علما من العلوم ولانتعصب على مذهب من المذاهب ، ولانهجر كتابا من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه ، وألفوه في فنون العلم ، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني ، وأما معتمدنا ومعولنا وبناء أمرنا فعلى كتب الأنبياء »(٣٤) ، وسيأتي في فصل النبوة أنهم يرون ان النبي لو لم يوح اليه فهو فيلسوف ، فعلى هذا فإن النبي ـ بناء على رأيهم ـ يختار ويرسل من بين الحكماء والفلاسفة .

ونحن نرى ان هذا الراي في الوقت الذي كان تعظيماً للنبوة واجلالا لشخص النبي ، كان محاولة من جانبهم في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة مجالاً او ميدانا ، فميدان الفلسفة الظواهر الحسية ومايترتب عليها ويتعلق بها ، وميدان الدين الأمور الروحانية ومايترتب عليها ويتعلق بها .

ويختلفان وسيلة ، فوسيلة الادراك في الفلسفة العقل ، وفي الدين الوحي ، ويختلفان تعبيرا ، فلكل منهما اصطلاحاته الخاصة به ، ومن الضرورة مراعاة هذه النقطة عند المقارنة والبحث ، فالفلاسفة ينسبون حوادث هذا الكون الى الطبيعة ، وينكر البعض عليهم ذلك ، وينكر الطبيعة ايضا ، دون ان يبحث عن حقيقة هذا الاصطلاح ـ كما يقول الاخوان ـ اذ الطبيعة بالتعبير الفلسفي هي الملائكة الموكلون بحفظ العالم في الاصطلاح الشرعي(٣٥) .

ويتفقان غرضا وغاية ، أي أن الدين والفلسفة كلاهما يتجهان نحو أمر محدد واحد ولكن كل من طريق خاص به .

ويرى الاخوان ان الدين ضرورة للانسان ، فأعلى مالديه من وسائل المعرفة الكسبية هو العقل ، والعقل قاصر عن بلوغ الامور الإلهية ـ وسنتكلم على ذلك بتفصيل اكثر في الفصل التالي ـ وكان لابد له من الإلمام نوعا ما بتلك الامور ، ولم يكن ليتم له ذلك لولا الدين ، لذلك فكثير من الناس مجبولون على التدين ، وما بعث الله الرسل والانبياء إلا بالتأكيد لما في نفوسهم من أمر الدين[٣٦] .

وهكذا يبدو ان لا نزاع بين الدين والفلسفة في نظر اخوان الصفاء .

والسؤال الآن من أين يأتي هذا النزاع الذي يحس به المرء ، وقد يحكم عليه ، عند بادئ النظر ، انه بين الدين والفلسفة ؟

يجيب على ذلك الاخوان فيقولون : لو انعمنا النظر نجد ان هذا الخصام انما هو بين رجالات الفلسفة ورجالات الدين ، وليس بين الدين والفلسفة ، فبعض العلماء الشرعيين ينكرون الفلسفة « اما لقصور فهمهم عما وصف القوم ، او لتركهم النظر فيها واشتغالهم بعلم الشرع واحكامه ، او لعناد بينهما »[٣٧] وأما الفلاسفة الذين ينكرون الدين فقد ذهبت عنهم « معرفة كتب الانبياء لتركهم البحث عنها ، وإعراضهم عن النظر فيها ، وقصور فهمهم عن تصورها »[٣٨] ويهاجم الاخوان هذ الصنف من المشتغلين بالفلسفة ، فيقولون « واعلم ان طائفة من المرتاضين بالعلوم الفلسفية والمتأدبين بالآداب الرياضية ، اذا كانت نفوسهم جاهلة بظاهر احكام الشريعة ، عمياء عن معرفة اسرار موضوعاتها ، توانوا في استعمال سنة الشريعة الالهية ، والسير بسيرته ، وعابوا موضوعاته ، وأنفوا من الدخول تحت احكامه ، واستكبروا عن الانقياد لحدوده ، فمن أجل هذا سماهم صاحب الشريعة : شياطين الجن والانس يوحي بعضهم لبعض زخرف القول غروراً فيما ينكرون على الشريعة من أحكامه ، وما يعيبون عليه من موضوعاته ، يعني يتغامزون على أهل الشريعة المستعملين لها ، كما قال الله تعالى : « واذا مروا بهم يتغامزون » كل ذلك جهلا منهم لأسرار الشريعة ، وعمى عن احكامها ، كما وصفهم الله تعالى « صم بكم عمي فهم لايعقلون »[٣٩] ويقولون في موضع آخر من الرسائل : « ثم اعلم ان طائفة من العقلاء قد مالوا وأعرضوا عن الحق والديانات

النبوية الى الآراء الحكمية ، وذلك لقصور فهمهم عن صور تلك الامور التي أشارت اليها الانبياء عليهم السلام في اشاراتهم ورموزهم فعجزوا عن أدراك حقايق تلك المعاني التي القتها اليهم الملائكة من الوحي والإلهام والتأييد والاشارات» فالانبياء قبلوا الوحي من الملائكة بصفاء جوهر نفوسهم ، ومجانسة أرواحهم لأرواح الملائكة ، لابقياسات منطقية ولابرياضيات حكمية(٤٠) .

وكذلك هناك طائفة اخرى لا هم يحسنون الفلسفة ، ولا هم فهموا الدين حق الفهم ، يهاجمون الفلسفة بجميع افرعها ، ويتهمون من تداولها بالدراسة ، بل يصدرون عليه احكامهم القاسية ، هؤلاء في نظر اخوان الصفاء ، «اشرّ الناس على أهل الدين والورع ، واضرّهم على العلماء واشدّهم على عداوة الحكماء» ويسميهم الاخوان «المجادِلةَ» ويقصدون بهم على مايبدو ، بعض علماء الكلام ، فهؤلاء «يخوضون في المعقولات وهم لايعلمون في المحسوسات ، ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ، ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات» ويدعون «ان علم الطب والنجوم باطل ، وان الكواكب جمادات ، وان الافلاك لا وجود لها... وان علم الهندسة لاحقيقة له ، وان علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة ، وان اهلها ملحدون... وهؤلاء المجادلة... يوردون تلك الاعتقادات الفاسدة بفصيح العبارات... وينسبونها الى اقوام قد عرفوا بالعلم والحكمة وجودة الرأي... ومع هذه البليّة كلها يدّعون انهم بهذا الفعل ينصرون الاسلام ويقررون الدين... وانك اذا نظرت الى هؤلاء المجادلة تجد كثرة خلافاتهم ومنازعات بعضهم لبعض ، وعداوة بعضهم لبعض ، ويلعن بعضهم بعضا»(٤١) .

فيصف الاخوان الطرفين : الذين يهاجمون الفلسفة ، والذين يقفون ضد الدين ، بالجهل والعناد ، والانسان عدو ما يجهله .

ويستدرك الاخوان موقف بعض الفقهاء والمحدّثين المعروفين بالعلم والاطلاع الواسع الذين نهوا عن النظر في تلك العلوم الفلسفية فيقولون : ان هؤلاء «الفقهاء واصحاب الحديث وأهل الورع والمتنسكين قد نهوا عن النظر في علم

النجوم ، وانما نهوا عنه لأن علم النجوم جزء من علم الفلسفة ، ويكره النظر في علم الفلسفة للاحداث والصبيان وكل من لم يتعلم علم الدين ، ولا يعرف من احكام الشريعة قدر مايحتاج اليه ، وما هو فرض عليه ولا يسعه جهله وتركه ، فأما من تعلّم الشريعة وعرف احكام الدين ، وتحقق امر الناموس ، فان نظره في علم الفلسفة لايضره بل يزيده في علم الدين تحققا ، وفي امر المعاد استبصارا ، وبثواب الآخرة وبالعقاب الشديد يقينا ، واليها اشتياقا ، وفي الآخرة رغبة ، والى الله قربة »[٤٢] .

التوفيق بين الدين والفلسفة

التوفيق بين الدين والفلسفة عند اخوان الصفاء ، ليس توفيقا بالمعنى المتعارف عليه ، وهو محاولة الجمع بين الحقايق الدينية والحقايق الفلسفية عن طريق الميل باحداهما الى الأخرى ، او استخلاص حقيقة ثالثة تجمع العناصر المشتركة والمتناسقة من هاتين الحقيقتين ، وهو ما نجده عند فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا مثلا ، وانما يرجع التوفيق عند الاخوان الى مجرد رفع النزاع ، وتقرير التعاون بينهما وشرح بعض النصوص الدينية بالمعاني الفلسفية التي تتدرج علواً حسب المدارج الفكرية للناس .

فقد قصروا المعرفة الفلسفية على الرياضيات والطبيعيات ، فأعلى « الناس في الصنايع والمعارف الجسمية هم الحكماء » واما بالنسبة للمعارف الميتافيزيقية فقد احالوا الناس في معرفة حقيقتها الى الوحي ، حيث ان العقل عاجز عن ادراكها[٤٣] الا ان الفلسفة ـ عند الاخوان ـ تعين على الرؤية الدقيقة والصادقة للدين ، وبعبارة اخرى : الفلسفة هي المنهج العقلي لفهم الدين[٤٤] وهذا يتفق وما ذهب اليه اوغسطين من أن الايمان للتعقل ، وكليمان من ان الفلسفة اداة للتفقه في الدين[٤٥] « فالشريعة ـ بناء على مايحكي التوحيدي عن مذهب اخوان الصفاء ـ قد دُنّست بالجهالات ، وادخلت عليها الكثير من الخرافات ، ولاسبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة »[٤٦] .

وتحكم فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة عند اخوان الصفاء ، وبالمعنى الذي حددناه مراعاة الاعتبارات الآتية :

أ ـ الاعتراف بالقيمة الحقيقية للمعرفة الآتية عن طريق الوحي ، ومن هنا يكون التوفيق بينها وبين الحقائق الفلسفية ، اي التوفيق بين حقيقتين لهما قيمتهما ، والا لساغ اهمال احداهما على حساب الاخرى .

ب ـ اعتبار النبي فيلسوفا قبل ان ينزل عليه الوحي ، بحيث لولم يكن نبياً لظل فيلسوفا ، وعلى هذا يقوم التوفيق بين ما كان يعرفه النبي كفيلسوف ، وما يعرفه كنبي .

ج ـ القول بنظرية الظاهر والباطن ، وان النصوص الدينية تحتمل الى جانب معانيها الظاهرة القريبة... معاني باطنة لايدركها الا الراسخون في العلم ، وتفسير تلك النصوص الدينية بتلك المعاني الفلسفية الدقيقة .

اضف الى ذلك فان الاخوان ذكروا بعض الاحاديث التي تخدم فكرتهم هذه ، منها القول الذي ينسبونه الى النبي (ص) : «لو عاش ارسطوطاليس لآمن بي »(٤٧) .

وسنتكلم بالتفصيل عن النبوة في رأي اخوان الصفاء في الفصل التالي ، كما نعقد الفصل الذي بعده لنظرية الظاهر والباطن لما لذينك الموضوعين من خطورة ، ولما لهما من دور اساس في التوفيق بين الدين والفسفة .

هوامش الفصل الاول ـ الباب الثاني

(١) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ٢٤٢-٢٤٣ .

(٢) هي اشهر ترجمة يونانية للتوراة ، وقام بهذه المهمة اثنان وسبعون من التراجمة بأمر بطليموس فيلادلفس (٢٨٣ ق . م) واخذت الترجمة اسمها عنهم .

(٣) د . محمد غلاب ـ الفلسفة الشرقية ٣٢٨-٣٢٩ .

(٤) عبد الرحمن بدوي ـ خريف الفكر اليوناني ٨٩ .

(٥) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ٢٤٨ . عبدالرحمن بدوي ـ خريف الفكر اليوناني ٩٠-٩٢ وفلسفة العصور الوسطى ٨ .

(٦) هم طائفة من الكتاب قاموا في مختلف البلدان يوجهون الرسائل الى الاباطرة يدافعون فيها عن الدين الذي قدموه بعد ان شبوا على الوثنية والفلسفة ، ويحتجون على الاضطهاد ويلتمسون رفعه .

(٧) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصور الوسطى ٢١ .

(٨) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ٢٦١-٢٦٥ . د . عبدالرحمن بدوي ـ فلسفة العصور الوسطى ٩ . د . محمد يوسف موسى ـ بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد ١٢ .

(٩) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ٢٧١ .

(١٠) المرجع السابق ٢٧٦ .

(١١) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ٢٣ الى آخر الفصل . د . عبدالرحمن بدوي ـ فلسفة العصور الوسطى ١٥ الى آخر الموضوع .

(١٢) مصطفى عبدالرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ٨١ .

(١٣) الكندي ـ الرسائل ١/٩٧-١٠٤ تحقيق ابو ريده .

(١٤) المصدر نفسه ١/٢٤٤ .

(١٥) المصدر نفسه ١/١٠٤ .

(١٦) د . ابو ريده ـ مقدمة لتحقيق رسائل الكندي ١/٥٥ .

(١٧) المرجع نفسه ١/٥٨ . البيهقي ـ تتمة صوان الحكمة ٢٥ .

(١٨) الفارابي ـ تحصيل السعادة ٤٠-٤١ . مصطفى عبدالرازق ـ الدين والوحي والالهام ٣٦ .

(١٩) مصطفى عبدالرزاق ـ الدين والوحي والاسلام ٣٦-٣٧ . مدكور ـ الفلسفة الاسلامية ٧٢-٧٣ .

(٢٠) الفارابي ـ تحصيل السعادة ٤١ .

(٢١) د . محمد يوسف موسى ـ بين الدين والفلسفة ٥٥ .

(٢٢) الشهرزوري ـ نزهة الارواح ١٨١ .

(٢٣) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٨٦ .

(٢٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٦ ـ ٤/٦٥ .

(٢٥) الرسائل ٤/٦٧ .

(٢٦) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٨٦-٤٨٧ . وكما يقول الاخوان ان الانبياء «لايختلفون فيما يعتقدون من الدين سرا وعلانية ولا في شيء منه البتة ، واما الشرايع فهم فيها مختلفون كما قال الله تعالى : ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » وقال : «لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه» الرسائل ٣/٤٨٧ .

(٢٧) الرسائل ـ الرسالة ٤١ ـ ٣/٣٨٥ . الرسالة ٤٦ ـ ٤/٦١-٦٢ .

(٢٨) الرسائل ـ الرسالة ٤٦ ـ ٤/٦٢ .

(٢٩) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ٢٩ . عبدالرحمن بدوي ـ فلسفة العصور الوسطى ٣ ، ٢١ .

(٣٠) الرسائل ـ الرسالة ٥ ـ ١/ ٢٢٥ .

(٣١) الرسائل ـ الرسالة ٥ ـ ١/ ٢١١ .

(٣٢) الرسائل ـ الرسالة ٢٨ ـ ٣/ ٣٠ .

(٣٣) الرسائل ـ الرسالة ١١ ـ ١/٤٢٧ .

(٣٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٦٧ .

(٣٥) الرسائل ـ الرسالة ١٨ ـ ٢/٦٣ .

(٣٦) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٨١ .

(٣٧) الرسائل ـ الرسالة ٢٨ ـ ٣/٢٩ .

(٣٨) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ٤/ ١٨٠-١٨١ .

(٣٩) الرسائل ـ الرسالة ٤٧ ـ ٤/١٣٧-١٣٨ .

(٤٠) الرسائل ـ الرسالة ٢٧ ـ ٣/١٢-١٣ .

(٤١) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٥٣٥-٥٣٧ .

(٤٢) الرسائل ـ الرسالة ٣ ـ ١/ ١٥٧ .

(٤٣) الرسائل ـ الرسالة الاخيرة ٤/ ٤١٢ ، الرسالة ٢٨ ـ ٣/ ٢٢-٢٣ .

(٤٤) الرسائل ـ الرسالة ١٤ ـ ١/ ٤٢٧ ، الرسالة ٤٧ ـ ٤/ ١٢٤ .

(٤٥) راجع اول الفصل .

(٤٦) ابو حيان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ٢/ ٥ .

(٤٧) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٧٩ . هذا الحديث لم يثبت له اصل وهو واضحُ الوضع .

الفصل الثاني

النبوة

إن نظرة اخوان الصفاء الى النبوة مرتبطة بنظرتهم في مثنوية الانسان القائلة بانه نفس وجسم ، وان النفس أشرف ، وان غاية الانسان هي التخلص من الجسد ، والعودة الى عالم الارواح[١] والله لما خلق الانسان في أحسن تقويم ، وجعله خليفته في الارض يتحكم على جميع مافيها ، بما يريد بعقله وكمال هيبته... لم يجز في حكمة البارى تعالى ان يتركه بلا وصيّة يبين له فيها : ماينبغي له ان يفعل ، وما لاينبغي ان يفعل ، والنفس لاتحقق غايتها وهي جاهلة ، فهناك كثير من الامور لايصل الى معرفتها العقل[٢] .

اذن فقد كان الانسان بحاجة الى طريقة توصله الى معرفة تلك الامور التي بها تتحقق الغاية ، وكانت هذه الطريقة هي النبوة .

فهي التي توصل الانسان الى تلك المنطقة المحرّمة على العقل ، اوالمجهولة له ، لذلك فمن الممكن ان نقول : ان النبوة تبدأ حيث تنتهي الفلسفة ، او الوحي يبدأ حيث يقف العقل .

وكما سبق فالنبوة ، في رأي اخوان الصفاء أشرف من الفلسفة التي هي أشرف الصنايع البشرية ، واذا كان الاقدمون من المعتزلة والماتريدية والفلاسفة المسلمين ، وبعض المحدثين مثل الشيخ محمد عبده يحاولون إثبات النبوة أو يرون ضرورتها على اساس حاجة الانسان اليها للمحافظة على نظامه الاجتماعي[٣] فان الاخوان كما لاحظنا ، يحاولون إثباتها على أساس الضرورة

الاخلاقية ، ولا شك ان هذا الأساس أعم دائرة وأشمل ، وهذا ينسجم ومذهب الاخوان في النفس ، فمستقبل النفس او الانسان ليس في هذا الكون ، وانما في عالم آخر ، واذا وجدنا الاهتمام بهذا الكون فانما كمرحلة تؤدي الى ذلك العالم(٤) ولم يكن بامكان العقل ان يرسم للانسان صورة لما يكون عليه مستقبله بعد ان ينتهي دوره في الحياة الارضية .

اركان النبوة

للنبوة في رأي اخوان الصفاء أركان ثلاثة :

١ـ الآخذ وهو النبي .

٢ـ المأخوذ منه ، وهي النفس الكليّة .

٣ـ الشيء المأخوذ ، وهو ما يتلقاه وحياً .

اما بالنسبة للركن الاول فهم يرون ان درجات النفوس خمسة :

النفس الانسانية ، وفوقها صعوداً الرتبة الحكمية او الفلسفية ، والرتبة النبوية ، ودون النفس الانسانية رتبتان ايضا نزولاً : الحيوانية ، والنباتية(٥) .

والعلاقة بين هذه الرتب هي ان المرتبة الدنيا مقدمة لما فوقها ، فالنباتية مقدمة للحيوانية ، والحيوانية للانسانية ، والانسانية للحكمية ، والحكمية للنبوية .

والطبيعة اذا اصّلت خلقاً وركزت في الجبلة او الفطرة ، جاءت النفس بالاختيار فأظهرته ، ثم جاء العقل بالفكر والرويّة فتمّمه وكمّله ، ثم جاء الناموس بالامر والنهي فسواه وعدله(٦) والنبوة تلي رتبة الملائكة ، وهي أعلى درجة يصل اليها الانسان(٧) .

من يكون نبيا ؟

يرى الاخوان ان النبوة ليست كسبيّة ، وانما هي منحة ، فالله يصطفي من يشاء من عباده ويجعله وسيطا وسفيرا بين الملائكة وخلقه(٨) الا ان الله يختاره من بين الصّفوة او صفوة الصفوة فـ«افضل الانسان هم العقلاء ، وأخيار العقلاء هم

العلماء واعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الانبياء ، ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة الحكماء »[٩] .

فلا بد ان يتوفر في النبي ، عندهم اثنتا عشرة خصلة ، خُلقية وخِلقية ، فطر عليها ، وهي ان يكون :

أ ـ تام الاعضاء ، « متى همّ أن يقضي عملاً » أتى عليه بسهولة .

ب ـ جيد الفهم سريع التصور لكل مايقال له ويعرض عليه على ما يقصده القائل على حسب الامر في نفسه .

ج ـ جيد الحفظ لما يفهمه ، ولمايسمعه ، ولما يذكره ، وبالجملة لايكاد ينسى شيئا .

د ـ فطناً ذكيّاً ، ذا رأي يكفيه لتبين أدنى دليل .

هـ ـ حسن التعبير ، يواتيه لسانه على مافي قلبه وضميره بأوجز الالفاظ .

و ـ محباً للعلم والاستفادة ، منقاداً ، سهل القبول ، لايؤلمه تعب العلم ، ولايؤذيه الكدُّ الذي يلحقه .

ز ـ محبّاً للصدق ، وحسن المعاملة ، مقرباً لأهله .

ح ـ غير شره في الأكل والشرب والنكاح ، متجنبا للعيب ، مبغضاً للملذات الكائنة عن هذه .

ي ـ كبير النفس ، عالي الهمة ، محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل مايشين من الأمور ، وتسمو همّة نفسه الى أرفع الامور رتبة ، وأعلاها درجة .

ك ـ زاهداً في جميع اعراض الدنيا .

ل ـ محباً للعلم وأهله مبغضا للظلم والظالمين .

م ـ قوي العزيمة على مايرى عمله ضروريا ، جسوراً مقداما ، غير خائف ولاضعيف النفس[١٠] .

وقد ذكر الفارابي هذه الخصال في كتابه : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ونقلها الاخوان عنه نقلا يكاد يكون حرفيا ، ودون الاشارة الى اسمه[١١] .

ثم بعد ذلك فان النبي في نظر اخوان الصفاء ، قد وصل الى أعلى مرتبة من

مراتب الفكر الانساني ، فلو لم يرسل ، او قبل ان يرسل كان حكيما فيلسوفاً لذلك فان الانبياء هم أعلى الناس طبقة «في العلوم العقلية ، والمعارف الربانية ، والحكم النفسانية»[١٢] ويرجع ذلك الى نظرية الاخوان في المعرفة ، والتي سنتكلم عنها في الباب التالي ، فالنبوة : او بعبارة أدق : فالوحي يمثل أعلى مرحلة من مراحل المعرفة الانسانية ، واذا كانت الطرق الثلاثة المتقدمة عليه ـ وهي المعرفة الحسية ، والعقلية ، والبرهانية ـ كسبيَّة فانه عياني او لدنيّ .

وليس القصد بالخصال الفطرية ان من تخلَّق بها يصبح بالضرورة نبيا ، ذلك انها من شروط النبوة بجانب شروط اخرى ، فاذا تحققت بعض الشروط – دون كلها – فلا يلزم من ذلك تحقق المشروط . ثم بعد توفر كل الشروط يأتي الاختيار الالهي ، بعد ان يبلغ المرشَّح للنبوة أشده عقليا ونفسيا وجسميا . ونلاحظ من خلال تاريخ الانبياء ان كل واحد منهم ، قبل تكليف الرسالة ، كان من نخبة قومه من جميع النواحي : العقلية والنفسية ، والثقافية ، والبدنية ، ولاشك ان ذلك أدعى لقبول دعوته .

واما الركن الثاني من أركان النبوة فيعبر عنه الاخوان تارة بالنفس الكلية ، وتارة بروحانيات القمر ، وأخرى بالملائكة .

والاخوان يرون أن الأرض محاطة بتسعة افلاك ، بعضها فوق بعض او محيط به ، أعلاها الفلك المحيط ، وأدناها او أقربها الى الارض فلك القمر ، وان هذه الافلاك مؤثِّرات في كوكبنا الارض ، وسنتكلم على ذلك في الباب التالي ، فصل الوجود .

واذا كانت الافلاك كلها من صنع النفس الكلية ، فانها وكَّلت الى كل فلك او النفس المدبِّرة لكوكب كل فلك... مهمة من المهمات يقوم بها نيابة عنها .

هذا بجانب ان النفس الكلية «قوة مختصة سارية في جميع الاجسام التي دون فلك القمر ، وهي مدبِّرة لها متصرِّفة فيها»[١٣] واذا كانت النفس الكلية هي مصدر الوحي في الحقيقة ، فان نفس القمر او روحانياته بالتعبير الفلسفي ، او المَلَك بالتعبير الديني ، هي الجهة التي تنفذ مباشرة مهمَّة الوحي والاتصال بالنبي[١٤] .

وهذا الرأي يتفق وما ذهب اليه الفارابي من ان النبي يتصل بالعقل الفعّال ، وهو آخر العقول العشرة ، وهو المسمى ايضا : روح القدس ، والروح الأمين ، وهو الذي يوصل العالم العلوي بالعالم السفلي(١٥) الا ان الاختلاف جاء في التسمية .

اما الركن الثالث فهي الكتب والشرائع الالهية(١٦) ولا يفيض الاخوان بالحديث التفصيلي حول هذا الركن لوضوحه فيما يبدو .

اتصال النبي بمصدر الوحي

كيف يكون هذا الاتصال ؟ قبل ان نبحث عن إجابة اخوان الصفاء على هذا السؤال ، او تصورهم لتلقي النبي الوحي ، من المفيد ان نلقى نظرة على رأي الفارابي في هذا الموضوع ، لأنه كما يقول الدكتور مدكور : اول من ذهب الى التفسير الفلسفي للنبوة ، وفصّل القول فيها(١٧) .

ان نظرية النبوة عند الفارابي تقوم على دعائم ميتافيزيقية ونفسية :

اما الدعامة الميتافيزيقية فتتلخص في فكرة العقول العشرة التي قال بها ، وان العقل العاشر هو العقل الفعال ، وعنه صدر العالم الارضي بما فيه من كثرة وتنوع ، ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للمادة ، فان إمكان حصول المعرفة للانسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، متوقف على ان يهب العقل الفعال للانسان معرفة هذه الصورة .

واما الدعامة النفسية : فيرى الفارابي ان اتصال الانسان بالعقل الفعال ممكن من طريقين :

طريق العقل ، وطريق المخيلة .

فبالنظر والتأمل يستطيع الانسان ان يصعد الى منزلة العقول العشرة ، وبالدراسة والبحث ترقى نفسه الى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الانوار الالهية .

وبفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية الكثيرة يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال .

واما الاتصال عن طريق المخيِّلة فهو من شأن الأنبياء ، وفي شرح هذا الاتصال يحاول الفارابي ان يفسر الاحلام تفسيرا علمياً متأثراً بأرسطو ، معتنقاً نظريته فيها ، حتى يجعل من هذا التفسير طريقة لاثبات النبوة ، فهو يقول : ان القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين القوة الناطقة ، ووظيفتها ان تتلقى الصور من الحواس ، وتقدمها الى القوة الناطقة . وفي فترة النوم يسكن العقل والحواس ، وستظل المخيِّلة صاحية ، وتجد نفسها في فراغ ، فتبحث عن شيء يسلّيها ، أو تبحث عن هواية ، وحيث ان في خزانتها تلك الصور التي أرسلتها الحواس الى العقل عن طريقها ، فانها تخرج تلك الصور ، وتركّب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، ولها في ذلك مفارقات عجيبة .

كما ان للمخيلة قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد ، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثر ، فأحوال النائم العضوية والنفسية واحساساته ذات اثر واضح في مخيلته ، وبالتالي في تكوين احلامه ، وما اختلفت الاحلام فيما بينها إلا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها .

فهي أحيانا تحاكي المحسوسات ، واحيانا تحاكي المعقولات ، واحيانا القوة الغاذية واحيانا القوة النزوعية ، وتحاكي احيانا ايضا مايصادف ان يكون البدن عليه من المزاج .

ولأنها محاكاة ، فان ما تحدثه من مواضيع المحاكاة تختلف فيما لو أحدث ذلك الاصل .

فاذا كان الجسم يقبل الرطوبة مثلا بنفسه مما يجاوره من الأجسام الرطبة ، تمشياً مع طبيعته المادية ، فان المخيلة لاتقبل الرطوبة نفسها ، ولكن تقبلها بما يحاكيها من صور حسية ، وكذلك ليس للقوة المتخيلة ان تقبل المعقولات معقولات ، فان القوة الناطقة متى اعطتها المعقولات لم تقبلها ، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات .

وهذه القوة المتخيلة التي بامكانها كل ذلك عند النوم ، اذا كانت في انسان ما قوّية كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج

لاتستولي عليها استيلاء يستغرقها باسرها ، ولايستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها وقت النوم . . اتصلت بالعقل الفعال ، وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال .

ولايمتنع اذا بلغت قوة الانسان المتخيلة نهاية الكمال ان يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة . او محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قَبِله وتلقاه من المعقولات نبوّة بالأشياء الالهية ، وهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الانسان بهذه القوة . وخلاصة القول :

١ـ ان العقل الفعّال مصدر وجودنا ، ومدبِّر امورنا ، وهو الذي يفيض علينا معارفنا ، وينقل قوانا الناطقة من القوة الى الفعل .

٢ـ ان القوة المتخيِّلة في الانسان قادرة على محاكاة قواه الموجودة اثناء النوم .

٣ـ القوة المتخيلة اذا كانت قوية في الانسان ، فانها تجد لها في حال اليقظة وقتا كافيا للاتصال بالعقل الفعال .

٤ـ النبي انسان منح مخيّلة عظيمة ، ويكمن في تلك المخيلة سرُّ نبوته .

هذه هي نظرية النبوة عند الفارابي ، او هذا هو طريق الوحي وكيفيته عنده(١٧) والآن نرجع الى اخوان الصفاء لنتعرف على رأيهم ، ونجيب على السؤال الآنف الذكر .

كيف يكون اتصال النبي بمصدر الوحي ؟

الاخوان متأثرون بالفارابي في بناء تصور فكرة النبوة على الدعامتين الميتافيزيقية والنفسية ، ولكنهم يختلفون معه في بعض التفاصيل .

اما الميتافيزيقية فقد اشرنا اليها بايجاز عند كلامنا عن الركن الثاني من أركان النبوة ، وسنتكلم بالتفصيل عن علاقات الأفلاك بالنفس الكلية ، ومهمات

كل واحد منها ، ورأي الاخوان في تسلسل الوجود من الأول وهو الباري الى الانسان ، وذلك في الفصل الثالث من الباب التالي ، وأما الدعامة النفسية فهي ما سنبدأ بشرحها :

يقول اخوان الصفاء : ان كلام الملائكة إيماءات وإشارات ، وليس من قبيل الكلام الانساني الذي هو الفاظ وعبارات ، ولكن بين النوعين من الكلام أمر مشترك هو المعنى ، فالنبي يتلقى الوحي من الملائكة ايماءً ، إذ هو قد وصل الى تلك الرتبة التي تؤهله لفهم لغة السماء ، ثم يعبر هو عن تلك المعاني بلغة الارض ، بكلمات لغة تلك الأمة التي أرسل إليها[١٨] .

ويعرف الاخوان الوحي بأنه « إنباء عن امور غائبة عن الحواس ، يقدح في نفس الانسان من غير قصد منه ولاتكلف »[١٩] .

وقصدهم بـ« غائبة عن الحواس » ومن « غير قصد منه ولا تكلف » ان المعرفة النبوية معرفة مستقلة ، ليست من الانواع الكسبية .

ويقولون في موضع آخر من رسائلهم : « انما قبلت الانبياء الوحي من الملائكة بصفاء جوهر نفوسها ومجانسة أرواحها لأرواحهم ، لابقياسات منطقية ، ولابرياضات حكمية »[٢٠] .

والوحي في رأيهم يكون على وجهين :

ما يكون في اليقظة .

ما يكون في المنام .

اما بالنسبة للوجه الأول فانهم يرون ان الانسان متوسط بين الموجودات ، فوقه الملائكة ، ودونه البهائم ، وان بعض الحيوانات اقرب الى الانسان من غيرها لصفات وخصائص في ذلك الحيوان ، وكذلك الامر بالنسبة للانسان ، فهناك بعض الانسان اقرب الى الملائكة من بعض آخر ، لأنه أصفى جوهراً ، وأذكى فهماً من غيره[٢١] .

ونفوس الانبياء مشاكلة لنفوس الملائكة ، تراها وتسمع كلامها ، وتأخذ منها الوحي والأنباء ، وتؤدي الى ابناء جنسهم من البشر بلغات مختلفة[٢٢] .

والواسطة هي التي تناسب احد الطرفين من جهة والطرف الآخر من جهة ، والانبياء يناسبون الملائكة برتبة نفوسهم وصفاء جوهرها من جهة ، ويناسبون الناس من جهة اجسادهم[٢٣] ومن كان مؤيداً بملك من الملائكة يجد قلبه كالمرآة تتراءى فيها حقائق الاشياء ، ويجد نفسه كالترجمان يسمع من وراء حجاب[٢٤] .

ومن الملاحظ ان اخوان الصفاء ذهبوا الى ان الوحي في اليقظة يكون على نوعين :

استماع صوت من غير رؤية شخص باشارات ، واستماع كلام من غير رؤية شخص[٢٥] .

وهذا يعني انهم ينكرون نزول مَلَك على النبي في صورة حسية ، وربما يرجع ذلك الى رأيهم في الملائكة بانها من قوى الطبيعة .

وأما الامر بالنسبة للوجه الثاني من كيفية تلقي الوحي فقد عرف الاخوان «النّوم ، بانه ترك النفس استعمال الحواس» كما عرفوا «الرؤيا» بانها «تصور النفس رسوم المحسوسات في ذاتها ، وتخيلها الامور الكائنة قبل كونها ، بقوته الفكرية في حال النوم وسكون الجوارح»[٢٦] .

ورؤية المنامات عندهم على ستة انواع :

١ـ ماهو اضغاث احلام ، وهي انعكاس لمشاق عمل الانسان في نهاره .

٢ـ مايكون من غلبة اخلاط الجسد ، فالسوادي المزاج يرى في الليل الدخان والسواد والاحزان ، والصفراوي يرى البرق والحريق والنيران ، وهكذا ، فهذا النوع من الاحلام انعكاس لحالة الانسان النفسية والصحية .

٣ـ مايكون من جهة موجبات احكام النجوم .

٤ـ مايكون وساوس شيطان .

٥ـ مايكون إلهاماً من الملائكة .

٦ـ ما يكون وحياً من الله[٢٧] .

الاحلام

ذهب اخوان الصفاء الى ان للنفس الساكنة في الجسد قوى طبيعية ، واخلاقاً غريزية منبثة في أوعية هذا الجسد(٢٨) وحينما تسكن الجوارح ، وتترك النفس استعمال الحواس ، فان النفس تشعر بنوع من الهدوء ، وكانت تجد صعوبة من التجرد واهمال الحواس والجسد في حالة اليقظة ، واما وهو نائم فان النفس تخلّصت من ذلك الشيء الذي كان يعوق انطلاقها في اكثر الاحيان(٢٩) .

والنفس النبوية ، كما مر آنفا ، من أشرف درجات النفس الانسانية ، وأعلاها تتجه نحو النفس الكلية ، او هي مستعدة للإصغاء إليها ، والنوم ليس نوم نفس ، بل نوم حواس بدليل ان باقي القوى المنبثة في الجسد ، كلها مستمرة في عملها ، وكلها من النفس .

فالنفس في يقظة مستمرة ، بل انها عند نوم الجسد ، تكون اكثر يقظة وانتباها عند اصحاب النفوس الصافية(٣٠) .

وقد لاحظنا من خلال تعريف اخوان الصفاء للرؤيا ، انها ليست من اختصاص القوة المتخيلة ، بل هي من اختصاص القوة المفكرة .

فهنا نود ان نشرح هذه النقطة حتى نتمكن من عقد المقارنة بين وجهة نظر الفارابي التي شرحناها آنفا ، وبين وجهة نظر اخوان الصفاء هذه حتى نخرج بنتيجة .

لقد شرح الاخوان القوة المتخيلة شرحاً فسيولوجياً فيقولون :

ينتشر في مقدّم الدماغ عصبات دقيقة تتصل بأصول الحواس ، وتتفرق هناك وتنسج في اجزاء جرم الدماغ ، كنسج العنكبوت ، فاذا باشرت كيفية المحسوسات من اجزاء الحواس ، وتغير مزاج الحواس عندها ، وغيرتها من كيفياتها ، وصل ذلك التغيير في تلك الاعصاب التي في مقدم الدماغ ، والتي منشؤها من هناك كلها ، فتجتمع آثار المحسوسات كلها عند القوة المتخيلة ، وتقدمها الى القوة المفكرة(٣١) فنسبة القوة المتخيلة الى القوة المفكرة كنسبة

السكرتير الذي يجمع ما يأتيه من معلومات واوراق وكتب من مختلف الفروع ، ويقدمها كلها الى المدير او الرئيس ، فهو همزة الوصل بين المدير والفروع التابعة لمؤسسته ، فالدخول على المدير يكون من باب غرفة السكرتير ، وبتعبير الاخوان فان النسبة بين المتخيلة والمفكرة ، كنسبة صاحب الخريطة الى الملك »[٣٢] .

وللقوة المتخيلة خواص عجيبة ، وافعال ظريفة « فمنها تناولها رسوم سائر المحسوسات جميعا ، وتخيلها بعد غيبة المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها ، ومنها ايضا انها تتخيل وتتوهم ما له حقيقة وما لا حقيقة له ، بعد ان عرف بسائطها بالحس... مثال ذلك ان الانسان يمكنه ان يتخيل بهذه القوة جملا على رأس نخلة ، او نخلة ثابتة على ظهر جبل... ومن خاصة هذه القوة انها تعجز عن تخيل شيء لم تؤد اليه حاسة من الحواس... لان التخيل ابدا فى تصوره للاشياء تبع للادراك الحسي ، والعقل في استنباطها تبع الدليل النفسي »[٣٣] .

واما القوة المفكرة وان كنا سنتكلم عنها في فصل المعرفة من الباب التالي - فمركزها وسط الدماغ ، وتتلقى من المتخيلة صور المحسوسات « لتنظر فيها وترى في معانيها ، وتعرف حقائقها ومضارها ومنافعها » ثم بعد ذلك البحث والدراسة تؤديها الى القوة الحافظة التي مركزها مؤخرة الدماغ « لتحفظها الى وقت التذكار »[٣٤] .

والعلاقة بين المفكرة والحافظة كعلاقة مدير الارشيف برئيس المؤسسة ، وعلى حد تعبير الاخوان فانها كنسبة الخازن الحافظ ودائع الملك[٣٥] .

وافعال القوة المفكرة نوعان :

منها ما يخصها بمجردها .

ومنها ما يشترك مع قوى اخرى .

اما التي تخصها من الافعال فهي : « الفكر ، والرؤية والتصور ، والاعتبار ، والتركيب والتحليل ، والجمع والقياس ، ولها الفراسة ، والزجر ، والتكهن ، والخواطر ، والالهام وقبول الوحي ، وتخيل المنامات »[٣٦] .

اذن فالاحلام ـ وهي تخيل المنامات ـ لم تكن من اختصاص القوة المتخيلة

في رأي اخوان الصفاء ، وانما كانت من اختصاص القوة المفكرة .

واذا كانت المتخيلة عند الفارابي قادرة على محاكاة المعقولات ، فانها عند اخوان الصفاء غير قادرة على ذلك ، لانها تعجز عن تخيل شيء لم تؤد اليه حاسة من الحواس ، فمحاكاتها في غيبة العقل ، انما هي فيما لديها من صور المحسوسات فقط ، وهي في ذلك تركب ما له حقيقة وما لاحقيقة له ، لذا فنحن لانتفق مع الدكتور مدكور فيما ذهب اليه من ان اخوان الصفاء يقولون بان للقوى المتخيلة أثرها في الاحلام والوحي والالهام[٣٧] .

كانت هذه وجهة نظر الاخوان في النبوة ، ونحن هنا لسنا بصدد البحث عن صحة احد هذين الرأيين : رأي الفارابي ورأي اخوان الصفاء في تفسير النبوة من الوجهة الفسيولوجية ، وانما نحن بصدد بيان سبب مخالفة الاخوان للفارابي في هذه النقطة بالذات بينما تأثروا به في تصور فكرة النبوة بشكلها العام .

كانت المؤاخذة شديدة على الفارابي في وضعه النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف ، اذ ان اتصال الاول بالعقل الفعال يكون عن طريق « المتخيلة » في حين ان الثاني يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك في ان المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة[٣٨] .

بل ان الفارابي يناقض نفسه في هذا الموضوع ، فمرة يرى ان طريق الفلسفة يقيني ، وطريق الدين اقناعي ، وان الفلسفة تعطي حقائق الاشياء كما هي ، ولايعطي الدين الا تمثيلا لها وتخييلا[٣٩] وان القوة الناطقة « رئيسة القوة المتخيلة »[٤٠] .

ومرة اخرى يذهب الى النبي بما يفيض من العقل الفعال « الى عقله المنفعل يكون حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن »[٤١] .

فبناء على رأيه الاول ان ما يأتي عن طريق المفكرة او الرئيسة أتم واكمل وأوثق مما يأتي عن طريق المتخيلة أو المرؤوسة ، وهذا يعني ان الفلسفة أعلى مقاماً من النبوة .

ويبدو أنه شعر بهذا الاشكال فحاول ان يجد مخرجا لذلك فذهب الى أن النبي يجمع بين الطريقتين ، فبعقله يقبل الفيض من العقل الفعال كسائر الحكماء والفلاسفة ، وبما يفيض على قوته المتخيلة يكون نبياً ، ولايشاركه في ذلك الفلاسفة ، وعلى حد تعبيره فان «هذا الانسان هو أكمل مراتب الانسانية» .

ويبدو ان اخوان الصفاء أجروا هذا التعديل على تصور الفارابي للنبوة ليتفادوا ذلك المأخذ فذهبوا الى ان قبول الوحي والالهام والاحلام ليس من اعمال القوة المتخيلة ، اذ الخيال ليس ملكة بصيرية تكشف وتتذوق ، ولا ملكة عقلية تدرك وتفكر ، وانما هو من اعمال القوة المفكرة ، ومن جملة نشاطاتها .

والفيلسوف في رأي اخوان الصفاء لايمكنه الاتصال بالنفس الكلية عن طريق العقل ، لان ذلك ليس بمقدوره ، اذ العقل يختص بالطبيعيات ، وهو غير قادر على إدراك الأمور الإلهية[٤٢] ولكن عند توفر شروط النبوة فيه ، واختياره من قبل الله... يكون بمقدوره ان يتقبل الوحي من النفس الكلية عن طريق القوة المفكرة ، لذلك نستطيع ان نقول : ان الوحي يبدأ حيث يقف العقل .

والاخوان يعترفون بدقة الموضوع ، وصعوبة تصوره ، لذلك فالأمر في رأيهم بحاجة الى رياضة كثيرة في العلوم والمعارف ، والبحث الدقيق عن علم النفس ، والمعرفة بحقيقة جوهر النفس ، وبعد ذلك فان لم يوفق الشخص في فهم هذا التصور فليس له الا الايمان به تقليداً[٤٣] .

المعجزة

لم يتطرق اخوان الصفاء الى ذكر المعجزة عند بحثهم في النبوة ، وقد يرجع ذلك في رأينا الى :

١ـ انهم تأثروا برأي المعتزلة ، فهم يجعلون المعجزات في الدرجة الثانية من أدلة صدق النبوة ، ويجعلون أخلاق النبي وتعاليمه في المقام الاول ، وقد ارتضى ابن رشد هذا الاتجاه ، كما ارتضاه الماتريدية ، وفي ذلك يقول ابن رشد :

ان هناك نوعين من الاعجاز : اعجاز برّاني ، واعجاز مناسب .

فالاعجاز البراني ـ وهي الامور الحسية الخارقة للعادة ـ طريق اقناع الجمهور .

وأما الاعجاز المناسب ـ وهو الذي يأتي من تعاليم الرسول ، اي الجانب الفكري والنظري من دعوته ـ فهو طريق مشترك للعلماء والجمهور .

ويضيف ابن رشد قائلا : اذا تأمّلنا الشرع نجد انه انما اعتبر المعجز المناسب لا المعجز البراني[٤٤] .

وان نقطة اللقاء ـ في رأي اخوان الصفاء ـ بين دعوة النبي ، وقبولها من القوم الذي أرسل اليهم ، هي ان «الله جعل في جبلة النفوس معرفة هويته من غير علم ولا اكتساب» لذلك فان الله لم يبعث للناس «الانبياء الا بالتأكيد لما في نفوسهم»[٤٥] . فالناس لديهم الاستعداد الفطري لقبول الدين ، والنبي يخاطب فيهم هذا الاستعداد ، لذلك فالمعجزة الحسية ليست ركناً في النبوة ، وانما قد تصاحبها .

٢ـ ان الاعجاز امر يتعلق بشؤون الدعوة ، وهؤلاء الفلاسفة ليسوا بصددها ، وانما الذي يهمهم هنا هو موضوع إثبات النبوة إثباتاً عقلياً ، حتى يتم لهم ما ارادوه من توفيق بين الدين والفلسفة .

واما ما ذهب اليه «تاريخ الفلسفة العربية» من ان الاخوان ينكرون وجود المعجزات[٤٦] فهو غير صحيح ، اذ الإنكار شيء والإهمال شيء آخر ، بل ان الاخوان لم يهملوا المعجزة ، فهم يعترفون بها ، ويقرون باعجاز القرآن ، من حيث ان اسلوبه يخاطب جميع الناس على مختلف مستوياتهم الفكرية ، ويأخذ بيد الكل الى الدرجات العالية «وهذا هو من اجل المعجزات في كتب الانبياء»[٤٧] .

هوامش الباب الثانى ـ الفصل الثاني

(١) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٦٩ ، والرسالة ٢٧ ـ ٣/١٣١ .

(٢) الرسائل ـ الرسالة ٤٦ ـ ٤/١٠١ .

(٣) د . عثمان يوسف ـ الرسالة الالهية ١٠٠-١٠٤ . د . محمود قاسم ـ مقدمة التحقيق لمناهج الادلة لابن رشد ١٢٦ .

(٤) الرسائل ـ الرسالة ٢٧ ـ ٣/٦-٧ .

(٥) الرسالة ٩ ـ ١/٣١٢ .

(٦) الرسالة ٩ ـ ١/٣١٩ .

(٧) الرسالة ٤٧ ـ ٤/١٢٥ .

(٨) الرسالة ٣ ـ ١/١٥٤ .

(٩) الرسالة ٤٧ ـ ٤/١٢٤ .

(١٠) الرسالة ٤٧ ـ ٤/١٢٩-١٣٠ .

(١١) الفارابي ـ آراء اهل المدينة الفاضلة ١٢٧-١٢٨ .

(١٢) الرسائل ـ الرسالة الاخيرة ٤/٤١٢ .

(١٣) الرسالة ٣٢ ـ ٣/١٩١ .

(١٤) الرسالة ٢٠ ـ ٢/١٤٧ .

(١٥) الفارابي ـ السياسة المدنية ٣ . ديبور ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٤٨ .

(١٦) الرسالة ٤٧ ـ ٤/١٢٩ .

(١٧) راجع :

أ ـ الفارابي ـ آراء اهل المدينة الفاضلة ١٠٨-١١٦ .

ب ـ مدكور ـ في الفلسفة الاسلامية ٦٩-٧٣ .

ج ـ د . عثمان يوسف ـ الرسالة الالهية ٢١٩-٢٤٢ .

د ـ ديبور ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٥٢-١٥٤ .

هـ ـ دى جلارزا ـ محاضرات الفلسفة العربية ١٥-١٦ .

و ـ د . توفيق الطويل ـ الاحلام ٣٩-٤٤ ، ٦٧-٧٠ .

(١٨) الرسالة ٤٦ ـ ٤/١٢٢ .

(١٩) الرسالة ٤٦ ـ ٤/٨٤ .

(٢٠) الرسالة ٢٧ ـ ٣/١٢-١٣ .

(٢١) الرسالة ٤٦ ـ ٤/١١٦ .

(٢٢) الرسالة ٢٢ ـ ٢/٣٤٤-٣٤٥ .

(٢٣) الرسالة ٤٦ ـ ٤/١٢١ .

(٢٤) الرسالة ٤٦ ـ ٤/٩٧ .

(٢٥) الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ٨٤ . ويبدو ان ابن عربي قد تأثر بهم في ذلك فقد ذهب الى ان ظهور جبريل كان من تصوير خيال النبي ، وهو يقول ، ولقد بلغ بي قوة الخيال ان كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني كما يتجسد جبريل لرسول الله (ص) فلا اقدر انظر اليه ويخاطبني وأصغي اليه وأفهم .
ابن عربي ـ فصوص الحكم ٢/ ٩٥ . د . ابو العلاء عفيفي ـ تعليقات على الفصوص ٢/ ٤٢٩ .
(٢٦) الرسائل ـ الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ٤٦-٨٤ .
(٢٧) الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ١٠٥ .
(٢٨) الرسالة ٢٢ ـ ٢/ ٣٨٦ .
(٢٩) الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ٨٤-٨٥ .
(٣٠) الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ٨٥-٨٩ .
(٣١) الرسالة ٢٤ ـ ٢/ ٤١١ .
(٣٢) الرسالة ٣٥ ـ ٣/ ٢٤٢ .
(٣٣) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤١٦-٤١٨ .
(٣٤) الرسالة ٢٤ ـ ٢/ ٤١١ .
(٣٥) الرسالة ٣٥ ـ ٣/ ٢٤٢ .
(٣٦) الرسالة ٣٥ ـ ٣/ ٢٤٦ .
(٣٧) مدكور ـ في الفلسفة الاسلامية ١٠٨ .
(٣٨) نفس المرجع ٩٦ . د . عثمان يوسف ـ الرسالة الالهية ١/ ٢٧١-٢٧٣ .
(٣٩) راجع رأي الفارابي في الصلة بين الدين والفلسفة في الفصل السابق . الفارابي ـ تحصيل السعادة ٤٠-٤١ .
(٤٠) الفارابي ـ آراء اهل المدينة الفاضلة ٨٩ .
(٤١) نفس المصدر ٥٠ .
(٤٢) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٠٢ . الرسالة الاخيرة ٤/ ٤١٢-٤١٣ .
(٤٣) الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ١٠٩-١١٠ .
(٤٤) ابن رشد ـ مناهج الادلة في عقائد الملة ٢٢٣ .
(٤٥) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤١٨ ، ٥١٦ .
(٤٦) حنا فاخوري وخليل الجر ـ تاريخ الفلسفة العربية ٢٥٩ .
(٤٧) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٨٨ .

الفصل الثالث

نظرية الظاهر والباطن

نظرية الظاهر والباطن ، أوجعل النصوص الدينية ذات معان ظاهرة قريبة ، ومعان باطنة بعيدة ، كانت قاعدة رئيسية اعتمد عليها القائلون بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، رجال دين كانوا أم فلاسفة ، وأخذت هذه النظرية حيِّزا كبيرا فى فكر هؤلاء ، وكذلك في مناقشات المعارضين لفكرة التوفيق .

وقبل التعرف على رأي اخوان الصفاء ، نرى من المفيد أن نشير بايجاز الى رأي هؤلاء الذين سبقوهم وأدلوا بدلوهم في هذا المجال ، وخاصة لدى اليهود والمسيحية ، ولدى علماء الاسلام وفلاسفته .

في الديانة اليهودية

ان اليهود من حيث هم أصحاب أول دين سماوي ، له كتاب تناول الكثير من المسائل التي شغلت الفلاسفة ، بدؤوا يرون : أن في التوراة معنى حرفيا ، ومعنى مجازيا يجب معرفته لأهله بالتأويل ، ففي شروح سِفر التكوين ، وهي من أعمال الجمعية اليهودية التي جمعت التوراة ـ وقد سبق ذكرها في الفصل الأول من هذا الباب ـ نجد تأويلهم لبعض الآيات الواردة في قصة آدم : بأن الله خلق اولاً عقلاً أرضياً هو المسمى « آدم » ، ولكي يعين الباري هذا العقل ، منحه الحس ، وهي « حواء » ، فطاوع العقل الحس ، وانقاد للذة ، وهي « الحيَّة » التي وسوست لحواء ، فولدت النفس في ذاتها الكبرياء ، وهو « قابيل » وجمع الشرور ، وانتفى

منها الخير ، وهو «هابيل» ، ومات موتاً خلقياً .

وكذلك نجد لهؤلاء الشرّاح : أن عبور البحر الأحمر في قصة موسى ، رمز لخروج النفس من الحياة الحسية ، وان اقتران ابراهيم بسارة ، رمز لاتحاد الانسان الصالح بالفضيلة ، وغير ذلك من التأويلات[١] .

ويرى فيلون ان التأويل ضروري ، اذ ان الأنبياء تكلموا كثيرا بالمجاز ، ستراً للحقيقة عن غير اهلها ، لأن فهم النص على حقيقته ، ليس مقدوراً للجميع كما ان من الضروري تأويل النصوص التي تثبت بظاهرها لله ما لايليق به من الصفات والأحوال ، كالتجسيم والكون في مكان ، والكلام بصوت وحروف رعاية لجلال الله ، وتنزيهاً له عما لايليق بكماله ، ففي قصة خلق العالم في ستة أيام يقول : ان الايام الستة التي يتحدث عنها موسى ، لاتعني ان الخالق كان في حاجة الى مدة من الزمن ، ولكن موسى أراد ان يعرِّفنا نحن البشر بنظام العالم الذي خلقه الله ، ومنزلة بعضه من بعض ، ويضيف : اني ارى من السذاجة ان نعتقد من هذا ان العالم خلق في ستة ايام ، أو بصفة عامة في فترة . ويؤول فيلون الشخصيات التي جاءت في قصص التوراة ، وذلك بأن يجعلها رموزا لبعض حالات النفس ، وذلك صيانة للتوراة من ان تكون كتاب اساطير ككتب اليونان .

وباختصار فان فيلون يعتبر الغرض الأخلاقي هو الناحية الأساسية في التأويل ، متفقاً في ذلك مع اتجاه الجمعية اليهودية التي مر ذكرها آنفا[٢] .

في الديانة المسيحية

وأما عن الموقفين من رجال الكنيسة المسيحية ، فاذا كان الانجيل قد حوى ماهو حق من الفلسفة اليونانية ، بل حوى حقائق لم يصل اليها هؤلاء الفلاسفة ، وكان الأنجيل اذا اخذت نصوصه كلهاحرفيا لا تظهر منه هذه الحقائق . . كان لابد من تأويل بعضها ليظهر مافيها من المعاني الخفيّة الفلسفية . وقد كان هذا موقف الكنيسة في أول أمرها ، حيث قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معاني متعددة ، ووجوب التأويل أحيانا ، حسب ما تعارف اليهود قبلهم عليه من قواعد

وأصول[٣] وفيما يتعلق بقصة خلق العالم في ستة ايام ، مثلا ، فان كليمان الأسكندري يرى تأويل ذلك ، لأن الله لم يخلق شيئا من الزمان الذي لم يوجد الا مع العالم نفسه ، فيعلل بذلك رفضه للتفسير الحرفي لخلق العالم خلقاً زمانياً .

ويعتبر أوريجين المعنى الحرفي الظاهر كالجسم ، والمعنى المجازي الخفيّ كالروح كما كان ذلك عند فيلون .

ومن امثلة تأويله : يقول سفر التكوين : «في البدء خلق الله السموات والأرض» وليس يعني ذلك في بدء الزمان ، بل في «المبدأ» أي في «الكلمة»* فان الله ثابت لايتغير من : لاخَلق ، الى : خَلق ، ومن : خَلق ، الى لاخَلق ولكنه يزاول قدرته ويجود بخيريّته منذ الأزل ، وسيستمر ذلك الى الأبد ، ان الله ملك الوجود ، فكيف يمكن أن يبقى بلارعيّة وقتاً ما ، فمنذ الأزل خلق الله الأرواح وسيحفظها الى الأبد[٤] .

ويذهب القديس أوغسطين الى وجوب التمييز بين مايجب أن يؤخذ من النصوص حرفياً وبين مايجب تأويله مجازياً ، على أن لايتعارض التأويل مع اصول العقيدة المسيحية ، ففي قصة خلق العالم في ستة ايام يقول أوغسطين : لاينبغي ان يفهم الكتاب على ظاهره ، والكتاب نفسه يشهد بأن الايام الواردة فيه ليست كأيامنا ، من ذلك انه يذكر خلق الكواكب في اليوم الرابع ، وكيف تكون أيام وليال بلاشمس ، وان يوماً واحداً يمثل زمن تكاثر الحيوانات على وجه الأرض ، ومثل هذه السرعة في التكاثر يفوق ما للطبيعة من قوة معروفة وان الله استراح في اليوم السابع ، يعني ان الله كفّ عن الخلق ، وان الراحة مستمرة الى وقتنا ، واذاً

---

* (الكلمة) LOGOS أول من قال بها الفيلسوف اليوناني هرقليطس Heraclitus ويقصد بها القانون الذاتي الضروري الذي بمقتضاه يحدث الدور العام ، وفي فلسفة فيلون فان اللوغوس يطلق تارة على الوسيط الذي خلق الله العالم به ، وهو طورا ملاك الله المذكور في التوراة ، انه ظهر للأنبياء وأعلن عليهم اوامر الله وهو مرة قانون العالم على مذهب هيرقليطس ومرة اخرى هو النموذج الذي خلق الله العالم على مثاله كمايقول افلاطون .
وفي الديانة المسيحية الكلمة THE WORD ابن الله ، وهو الأقنوم الثاني ، وليس منفصلا عن «الأب» وان كان متميزا عنه ، جاء في انجيل يوحنا «في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله» ، المعجم الفلسفي ١٩٦ .

فليس اليوم السابع يوماً عادياً ، وليس المراد ان الله أحدث العالم على مانرى اليوم ، انما تمَّ الخلق في لحظة ، والأيام الستة تفصيل لتلك اللحظة غير المنقسمة(٥) .

وكان المفكرون المسيحيون حريصين على وجوب تقرير المعنى الحرفي أولاً ، فهو الذي يقوم عليه المعنى المجازي ، وكان بعضهم يحمل بشدة على الذين يهملون المعنى الحرفي إهمالاً تاماً ، غافلين عن ضرورة استناد المعنى المجازي على النص الحرفي للآية ، بحيث لايصح أن يخرج المؤولون في تأويلاتهم عن دلالة الألفاظ فتأتي معانيهم منقطعة الصلة من قريب أو بعيد بهذه الألفاظ ، وتكون معانيهم التأويلية بهذا تحكّميّة لاسند لها(٦) .

في الاسلام

واما في الاسلام فقد ظهرت التأويلات المجازية للكثير من الآيات القرآنية من وقت مبكر ، قبل انتشار الفلسفة اليونانية ، لتتفق مع النظر العقلي ، ولتنزيه الله تعالى عن كل مايعني التجسيم لو أخذ بظاهره ، كما نرى ذلك بشكل خاص لدى المعتزلة ، ولكن الذي نركز عليه في موضوعنا : التأويل الذي هو اساس التوفيق بين الدين والفلسفة بصورة مباشرة .

وفي هذا المقام نذكر تأويل الكندي لقوله تعالى : « والنجم والشجر يسجدان » اذ يقول : « ليس السجود في هذه الآية ذلك السجود المتعارف عليه لدينا ، وانما سجودهما انتماؤهما الى أمر خالقهما » .

فالكندي عنده قاعدة عامة وهي : ان كلام النبي وكل مابلغه عن ربه يمكن فهمه بالمقاييس العقلية ، ولكنه حينما يؤوّل يبحث عن مدلول اللفظ ومعانيه ، اذ ان اللفظة الواحدة قد تدل على معان كثيرة ، وقد توضع على الضدين ، كالعادل مثلا ، فهو يقال لمعطي الشيء ، ويقال لضده الذي هو الجائر ، ونحن نأخذ من تلك المعاني المعنى الذي يتفق والمقاييس العقلية ، فكلمة « السجود » تقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض ، ويقال ايضا : السجود في اللغة الطاعة ، دون

ان يكون هناك سجود بالمعنى الأول ، والطاعة في اللغة العربية تطلق ايضا على التغيير من النقص الى التمام ، كالذي يقال في النبت ، فانه اذا زكّى قيل : أطاع النبت ، وتطلق الطاعة ايضا على الانتهاء الى أمر الآمر فيما لم يكن فيه نقص ولم يكن يتغير من نقص الى تمام .

اذن نأخذ السجود بمعناه الثاني ، وهو الطاعة ، والطاعة ايضا نأخذها بمعناها الثاني وهو الانتهاء الى أمر الآمر ، والانتهاء الى أمر الآمر انما يكون بالاختيار والاختيار لذي الأنفس التامة .

لهذا لايمكن ان يراد من السجود سجود الصلاة ، اذ الكواكب ليس لديها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ، وكذلك فهي ليست متنقلة من نقص الى تمام بحكم الثبات في طبيعتها وعدم تعرضها للتغيير ، فلم يبق الا الانتهاء الى أمر الآمر ، ويتفق هذا والمأثور في تصور الأفلاك[٧] .

وأما الفارابي فانه يذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الدينية الفلسفية التي من شأنها أن تكون مفصَّلة ، ونذكر على سبيل المثال شرحه لقوله تعالى : « هو الظاهر والباطن » فيقول في الفصّ الثالث والخمسين :

« لا وجود أكمل من وجوده ، فلا خفاء به من نقص الوجود ، فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن ، وبه يظهر كل ظاهر ، كالشمس تظهر كل خفي ، وتستبطن لا عن خفاء »[٨] .

وفي معنى القلم واللوح والكتابة يقول :

« لا تظن ان القلم آلة جمادية ، واللوح بسط مسطّح ، والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم مَلك روحاني ، والكتابة تصويرالحقائق ، فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ، والتقدير من اللوح ، فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح الملائكة التي في السموات ، ثم يفيض الى الملائكة التي في الأرض ، ثم يحصل المقدر في الوجود »[٩] .

ويشرح الملائكة ـ وهي عند المتكلمين : أجسام نورانية قادرة على

التشكّل بأشكال مختلفة ـ بأنها «صور علمية ، جواهرها ابداعية ، ليست كالواح فيها نقوش ، او صور فيها علوم ، بل هي علوم ابداعية قائمة بذاتها ، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ماتلحظ ، وهي مطلقة ، ولكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة ، والروح النبوية تعاشرهافي النوم»(١٠) . فقدشرح الفارابي هنا الملائكة بما شرح به افلاطون «مثله» من انها حقائق مجردة قائمة بذاتها ، ومن انها كلية أو مطلقة ، ومن أن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم المحسوس(١١) .

الظاهر والباطن عند اخوان الصفاء

يقول اخوان الصفاء : «ان لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهراً وباطناً وظواهر الأمور قشور وعظام ، وبواطنها لبّ ومخ ، وان الناموس(الدين) هو احد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان الناس ، وله أحكام وحدود ظاهرة بيّنة يعلمها اهل الشريعة وعلماء احكامها من الخاص والعام ، ولاحكامه وحدوده أسرار وبواطن لايعرفها الا الخواص منهم والراسخون»(١٢) .

وترجع الثنائية في الدين بجانبيه الظاهروالباطن الى الثنائية في تكوين الانسان فالانسان ـ في رأي اخوان الصفاء ـ مكوّن من جوهرين متباينين في الصفات ، وهما الجسد الجسماني والنفس الروحانية ، ولكنهما مشتركان في الأعمال العارضة والصفات الزائلة ، ولكل من الجوهرين نزعته الخاصة ، لذلك فأكثر أمور الانسان مثنوية متضادة ، وهذه الأمور لاتنسب الى الجسدالجسماني بمجرده ، ولا الى النفس بمجردها ، ولكن الى الانسان الذي هو جملتهما والمجموع منهما(١٣) فاسم الانسان واقع على المجموع المكوّن من الجزئين : النفس والجسد ، الا ان النفس أشرف ، فهي كاللب ، والجسد كالقشر(١٤) ، فما يتعلق بأمور جسمه فمن قبيل الظاهر ، وما يتعلق بأمور نفسه فمن قبيل الباطن .

ولما كان الانسان هو هذه الجملة المركبة من «جسد جسماني ظاهر جليّ ، ومن نفس روحانية باطنة خفيّة ، صارت احكام الدين والاسلام ، وحدود الشريعة على وجهين ، ظاهر وباطن ، والظاهر هو أعمال الجوارح ، والباطن هو

اعتقادات الأسرار في الضمائر وهو الأصل ، كماقال عليه السلام : «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»[١٥] .

والايمان نفسه له ظاهر وباطن ، فالظاهر هوالاقرار باللسان بالأشياء الخمسة واماالباطن فهو «اضمار القلوب باليقين على تحقيق هذه الأشياء المقرّ بها باللسان ، فهذا حقيقة الايمان»[١٦] .

اذن فثنائية الدين كان من ثنائية الانسان ، لذلك فان الله يبعث الرسول أو النبي الى أمّة من الأمم لهدايتها سواء السبيل ، وهذه الأمة فيها الخاصة ، وفيها العامة وفيها بين بين ، حيث ان مراتب العقول تتفاوت ، فالناس على «طبقات كثيرة في احوالهم من الصنائع والأعمال والأخلاق والآراء والمذاهب والعلوم والمعارف لايحصى عددها ، ولكن يحصرهم كلهم ثلاث طبقات ، فمنهم العامة من النساء والصبيان والجهّال ، ومنهم الخاصة من العلماء والحكماء البالغين فيها الراسخين ومنهم متوسطون بين ذلك» .

ومع ان لكل طائفة من هؤلاء علوماً أولى بها وأليق اذ الذي يصلح للعامة لايصلح للخاصة ، والتي تصلح للخاصة لاتصلح للعامة . . فان دعوة الأنبياء «عموم للخاص والعام جميعا» و«الذي عمّهم كلهم هي الدعوة الى الاقرار بما جاؤوا به ، والتصديق لهم بماخبروا عنه من الأمور الغائبة ، علم ذلك أتباعهم او لم يعلموا . هذا هوالايمان»[١٧] .

وقد اقتضت عمومية الدين من الأنبياء أن يستعملوا «في خطابهم الناس ألفاظاً مشتركة المعاني ، لكيما يفهم كل انسان بحسب مايحتمل عقله ، فالعامة يفهمون من تلك الألفاظ معاني ، والخاصة يفهمون منها معاني اخرى أدق والطف ، وفي ذلك صلاح للجميع»[١٨] .

«ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : كلّموا الناس على قدر عقولهم» و«افشاء سر الربوبيّة كفر»[١٩] ، كما يستشهدون بقول «المسيح عليه السلام للحواريين : لاتضيعوا الحكمة فتضعوها عند غير اهلها فتظلموهم»[٢٠] .

وبناء على ذلك فان اخوان الصفاء حددوا لكل فئة مايليق بها من علوم الدين

وآدابه ، فما يصلح للعامة من حكم الدين وآدابه ، ماكان ظاهراً جلياً مكشوفاً مثل معرفة اركان الاسلام الخمسة ، والعبادات ، وعلم الأخبار ، والروايات والقصص وماشاكلها تعليماً وتسليماً وايماناً ، أي تلك الأمور التي لاتحتاج الى عمق نظر ومجهود فكري ، واما مايليق بالمتوسطين بين الخاصة والعامة فهو التفقّه في احكام الدين « والبحث عن السير العادلة ، والنظر في معاني الألفاظ ، مثل التفسير والتنزيل والتأويل والنظر في المُحكَمات والمتشابهات ، وطلب الحجة والبرهان وان لايرضى من الدين تقليداً إذا كان يمكنه الاجتهاد ودقة النظر .

والذي يصلح للخاصة البالغين في الحكمة ، الراسخين في العلوم ، من علوم الدين أن يطلبوه ويليق بهم أن ينظروا فيه ، ويبحثوا عنه ، هو النظر في اسرار الدين وبواطن الأمور الخفية ، واسرارها المكنونة التي لايمسها الا المطهرون من أدناس الشهوات ، وأرجاس الكبر والرياء ، وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم واشاراتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة ، وماتأويلها ، وحقيقة معانيها الموجودة في التوراة والانجيل والزبور والفرقان ، وصحف الأنبياء عليهم السلام من الاخبار عن بدء كون العالم ، وخلق السموات والأرض في ستة ايام... »(٢١) .

وفي موضع آخرمن رسائلهم يضعون تعريفاً لكل من العامة والخاصة ، فيصفون العوام بأنهم « إذا رؤوا مصنوعا حسنا أو شخصا مزينا تشوقت نفوسهم الى النظر اليه والقرب منه والتأمل له » أي ان نظرتهم حسّية لاتتجاوز التأثر بالظاهر .

وأما الخاصة فهم الذين «اذا رؤوا صنعة محكَمَة ، أو شخصاً مزيناً تشوقت نفوسهم الى صانعهاالحكيم » فنظرة هؤلاء تتجه الى ماوراء المحسوس(٢٢) .

وفكرة تصنيف الناس فكرة أفلاطونية ، وسبق أن تكلمنا عنها(٢٣) . وقد كان المعروف لدى الفلاسفة المسلمين أن أفلاطون كان يعلِّم الناس علانية ، ويلحق بذلك درسا خصوصيا للحكمة المعروفة المضنونة على غير أهلها ، لايحضره الا من يختاره من تلاميذه ، وهي الحكمة التي لم يودعها الكتب ، بل

تنوقلت على لسان هؤلاء التلاميذ جيلابعد جيل[٢٤] بل ان تقيسم الناس الى خاصة وعامة كان هوالأساس في نظرية الظاهروالباطن عند المشتغلين بالفلسفة من علماء اليهودية والمسيحية والمسلمين قبل اخوان الصفاء .

العلاقة بين الظاهروالباطن

يرى الاخوان «ان للكتب الالهية تنزيلات ظاهرة ، وهي الالفاظ المقروءة المسموعة ، ولها تأويلات خفية باطنة ، وهي المعاني المفهومة المعقولة»[٢٥] وان العلاقة بين الظاهر والباطن جدلية ، فالمعاني «في الكلام كالأرواح ، وألفاظها أجساد لها ، فلاسبيل الى قيام الأرواح الا بالأجساد »[٢٦] وكماان الانسان مركب من جزئين متضادين هما النفس والجسد ، وان هذين المتضادين يجتمعان ويتمّان بالتعاون فيما بينهما لمصلحة مشتركة ، فكذلك الظاهر والباطن ، رغم التباعد القائم بينهما ، الا انهمايشتركان معا ، من خلال اللفظ ، في خدمة الانسان بالتزود بالمعرفة ، وفي التمسك بالأخلاق الحميدة التي تكمن فيها سعادة الانسان[٢٧] لذلك فالأخذ بالظاهر في النصوص الالهية ، وتحريم الأخذ بالمعنى الباطن ، يؤدي الى ان يثبت لله مالايليق به من الصفات والأحوال ، اضافة الى ذلك فان «في الناس أقواماً عقلاء لايرضون بالتقليد ، بل يريدون البراهين والكشف عن الحقائق ، وطلب العلة ، ولم ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟... بل يطلبون وراء ذلك ماهو احسن تأويلا وأبين تفسيرا »[٢٨] .

واذا مانبذ المعنى الظاهر وأخذ بالمعنى الباطن فمعنى ذلك ان الرسالة السماوية لم تكن لجميع بني البشر ، وانما لفئة قليلة منهم .

وحيث انها للناس أجمعين ، وهم متفاوتون في مستوياتهم الفكرية وقدراتهم العقلية ، فانها تخاطب الجميع «بألفاظ مشتركة المعاني ليحمل كل ذي لبّ وعقل وتمييز بحسب طاقته واتساعه في العلوم والمعارف»[٢٩] فالظاهر موجّه لعوام الناس ، وأما الباطن فتنفرد به الخاصة ، وهم الذين أخذوا من العلوم والمعارف العقلية والدينية قسطاً وافراً ، بحيث يسهل عليهم تصور المعقولات والمجردات .

ويؤكد الاخوان على ضرورة أن يكون المفهوم الباطن ضمن المعنى المستفاد من اللفظ « واعلم ان الألفاظ محتملة للمعاني ، والأوهام تذهب في طلبها كل مذهب ، فينبغي لك اذا سمعت لفظة محتملة للمعاني ، ألا تحكم عليها دون أن يتبين بعقلك كل المعاني التي تحتملها تلك اللفظة ، لعلك تفهم الغرض الأقصى الذي هو الصواب ، وتبلغ الغاية القصوى التي هي الحق »[٣٠] .

وكذلك يؤكدون على إبراز قيمة الظاهر بازاء الباطن فيقولون : « الدين له ظاهر وباطن ، وقوامه بهما جميعا »[٣١] وجاء في مواضع اخرى من رسائلهم : « من كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن اقامة الظواهر الشرعية والسنن التكليفية ، فهو ذو روح نفرت من جسدها ، وفارقت كسوتها الساترة لعورتها »[٣٢] وأما من « وفق لفهم معاني الكتب الالهية وأرشد الى معرفة أسرار موضوعات الشريعة ، واجتهد في العمل بالسنّة الحسنة والسير بسيرته العادلة ، فان تلك النفوس هي التي اذا فارقت الجسد ارتفعت الى رتبة الملائكة »[٣٣] .

ويهاجم اخوان الصفاء هؤلاء الذين « يحتجون بآيات من كتب الأنبياء عليهم السلام بغير علم ، ويفسرون معانيها على مايوافق مذاهبهم وآرائهم وقياساتهم حتى انهم قد يقولون : ان في حجج العقول كفاية عما جاءت به الأنبياء من الوصايا... »[٣٤] فهؤلاء لايبحثون عن الحق بل يغيِّرون « كتاب الله بتفسيرهم له بخلاف ماهو به ، كما قال : يحرِّفون الكلم عن مواضعه... وأولوا أخبار النبي عليه السلام بتأويلات اخترعوها من تلقاء نفوسهم ، ما أنزل الله بها من سلطان »[٣٥] .

والآن نستطيع ان نستخلص من النصوص السابقة لاخوان الصفاء الحقائق الآتية :

١ـ هناك ترابط بين اللفظ والمعنى كالترابط بين الجسد والروح ، فلابد من مراعاة تلك العلاقة عند تأويل اللفظ ، والا جاء المعنى إقحاماً دون سند وعلى غير أساس .

٢ـ قد تتعدد المعاني في اللفظة الواحدة ، ولابد من استقرائها كلها قبل

التأويل اذ ربما يكون من جملة معانيها مايمثل الغرض ، ولايكون هناك حاجة للتأويل .

٣ـ لاينبغي للمؤوّل أن يحكّم رأيه ومذهبه في تأويل النص ، بل لابد ان يكون طلب الحق بغيته .

سمات المؤولين

لايجوّز اخوان الصفاء التأويل لغير الراسخين في العلم ، وهؤلاء الراسخون هم صفوة الخاصة ، أو خواص الحكماء ، فهم « مطلعون على حقائق جميع الأسرار والمرموزات » ويعلمون الغرض منها[٣٦] وهم يعرفون متى تلقى تلك الأسرار ، والى من تلقى[٣٧] .

والحكيم عند الاخوان هو العالم بالقرآن ، ويفسرون قوله تعالى : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » بأن المقصود بالحكمة أو الخير الكثير هنا ، هو « علم القرآن خاصة ، وتفسير آياته ، ومعاني اسراره ، واشاراته اللطيفة »[٣٨] « فمن أجل هذا وجب على الحكماء اذا ارادوا فتح باب الحكمة للمعلمين ، وكشف الأسرار للمريدين ، أن يروضوهم أولا ، ويهذبوا نفوسهم بالتأديب ، كيما تصفو نفوسهم وتطهر اخلاقهم »[٣٩] .

« فمن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم »[٤٠] .

ولكن السؤال من هم هؤلاء الراسخون في العلم ؟ وكيف نصل الى معرفتهم ؟

لايفصل الاخوان ، هنا ، في الأمر ، وقد يكون شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الذين يقولون بهذا الرأي ، ولايحددون سمات هؤلاء الراسخين لتمييزهم عن غيرهم ، وقد تكون معرفة هؤلاء داخل التنظيم الاخواني أمراً ميسوراً بالنسبة اليهم ، الا أنه خارج التنظيم سيظل أمراً غامضاً ، ولكن من الممكن أن نربط بين الراسخين في العلم و« الأبدال » كما سبقت الأشارة اليهم[٤١] وانهم يمثلون القمّة الفكرية والدينية للأمّة الاسلامية ، فهم « ورثة أنبياء الله وخلفاء رسله في الأرض ، وان الذي ورثوه منهم انما هو العلم والايمان والتعبد ، وقبول التأييد

والالهام والزهادة في الدنيا ، وترك طلبها ، والرغبة في الآخرة والاشتياق اليها »(٤٢) .

فهل هؤلاء «الأبدال» هم الراسخون في العلم ، أصحاب الحق وحدهم في بيان المعاني الباطنة للنصوص الدينية ؟ ربما ، ولكن كيف السبيل اليهم ؟...

بعض أمثلة التأويل عند اخوان الصفاء

هنا نأتي بمثالين ، أحدهما من الكتاب ، والثاني من السنّة ، لنتعرف على أسلوب التأويل الصفائي .

المثال الأول : قوله تعالى : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حليةٍ أو متاعٍ زبدٌ مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ماينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال »(٤٣) .

يقول الاخوان : « واعلم ان مثل واضعي الناموس مع اتباعهم ، ومايسمعون منهم من العلوم ، ومايأتمرون به من سنن النواميس ، كمثل السماء وأمطارها والأرض ونباتها » .

وذلك ان كلام أصحاب النواميس وأقاويلهم كالأمطار ، واستماع اتباعهم كالأرض وماينتج بينهما من فوائد العلوم من الآراء والأعمال كالنبات والحيوان والمعادن والى هذه المعاني أشار بقوله « أنزل من السماء ماء » يعني : القرآن « فسالت أودية بقدرها » يعني حفظتها القلوب بمقاديرها من القلّة والكثرة « فاحتمل السيل زبداً رابياً » يعني ماتحملت الفاظه وظاهره معان متشابهات حفظتها قلوب المنافقين الزائغة الشاكّين المتحيّرين « ومما يوقدون عليه في النار» مثل آخر يعني الجواهر المعدنية لها زبد عند السبك كزبد السيل ، ثم قال : « كذلك يضرب الله الحق والباطل » يعني امثال الحق والباطل ، « فأما الزبد فيذهب جفاء » يعني الأباطيل والشبهات تذهب فلاينتفع بها « واما ماينفع الناس فيمكث في الأرض» يعني الفاظ التنزيل تثبت في قلوب المؤمنين المصدّقين

وتثمر الحكمة كما ذكر ، فقال عزوجل : « ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء »[٤٤] .

المثال الثاني : « ورد في الأخبار المتواترة : ان مع كل ورقة وثمرة وحبَّة تخرجها الأرض من النبات ملَكاً موكلاً ، يربيها وينشئها ويحفظها من الآفات العارضة لها الى ان تتم وتكمل وتبلغ الى اقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها.. ونحن نسمي ماكان موكلاً بالنبات : النفس النباتية.. والله قد ايَّد النفس النباتية بسبع قوى فعالة ، وهي : القوة الجاذبة ، والقوة الماسكة ، والقوة الهاضمة ، والقوة الدافعة ، والقوة الغازية ، والقوة المصورة ، والقوة النامية... وكل قوة من هذه تفعل شيئاً خلاف ماتفعل القوة الأخرى في أجسام الحيوان والنبات... »[٤٥] .

لقد اتفق الفلاسفة واهل الشرع على وجود قوة مع كل ورقة ، وثمرة ، وحبة الا ان الاختلاف جاء نتيجة فهم الطرفين او تصورهما لتلك القوة ، ففهمها الفلاسفة ، ومنهم اخوان الصفاء ، على انها قوة ذاتية روحانية بمثابة النفس لجسد الانسان ، واما أهل الشرع ففهموها على انها قوة خارجية وليست ذاتية .

ومن الممكن ان نقول : ان اهل الشرع يفسرون المَلَك تفسيراً حسّياً فيعرفونه بأنه « جسم لطيف نوراني يتشكل بأشكال مختلفة » واما الفلاسفة فيفسرونه تفسيراً عقلياً ، وهو فوق مستوى ادراك العامة ، فكان في هذا الحديث ظاهر وباطن ، وبعبارة اخرى في مدلول « الملك » ، فالظاهر للعوام والباطن للخواص .

وأحياناً يكون هناك مصطلحان احدهما عند أهل الشرع ، والثاني لدى الفلاسفة وكلاهما يؤديان معنى واحداً عند الخاصة ، وان كان الأمر يختلف عند العامة .

فالطبيعة مثلا « هي قوة من قوى النفس الكلية منبثَّة منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر ، سارية في جميع اجزائها كلها ، تسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة باذن الله ، وتسمى باللفظ الفلسفي : قوى طبيعية ، وهي فاعلة في هذه الأجسام بإذن الباري »[٤٦] .

فالملائكة والقوى الطبيعية تؤديان معنى واحداً لدى الخاصة ، فكأن الاصطلاحين من قبيل ا لترادف ، وكذلك يفسرون الملائكة الحافّين بالعرش بانها الكواكب الثابتة الحافّة بالفلك التاسع من داخله(٤٧) .

ويقول اخوان الصفاء في موضع آخر من الرسائل : «ان النبات مصنوعات ظاهرة جلية لاتخفى ، ولكن صانعها وعلتها باطنة خفيّة ، محتجبة عن إدراك الأبصار لها ، وهي التي يسميها الفلاسفة القوى الطبيعية ، ويسميها الناموس الملائكة وجنود الله الموكّلين بتربية النبات وتوليد الحيوانات ، وتكوين المعادن ، ونحن نسميها النفوس الجزئية والعبارات مختلفة والمعنى واحد »(٤٨) .

فالفلاسفة اذا عرفوا ان «الملَك» هو اصطلاح مرادف للطبيعة... فلايبقى هناك خلاف بينهم وبين اهل الشرع ، وبالتالي فان المعنى الباطن يكون مدركا لكلا الطرفين وهو معنى واحد ، الا أن من الصعوبة بمكان تصور العامة لهذا المعنى الدقيق ، فإن ما تفهمه من مدلول الملك يكون في مستوى فهمها وادراكها ، وهنا تكون الفجوة أو الهوة بين المعنى الظاهر البادي للعامة ، والمعنى الباطن الحقيقي البادي للخاصة من اهل الشرع والفلاسفة .

استمرار نظرية الظاهر والباطن بعد اخوان الصفاء

نظرا لأهمية هذا الموضوع نود ان نتتبع بايجاز استمرار هذه النظرية بعد الاخوان ، لاسيما عند غير الفلاسفة ، لنتبين انهالم تكن مجرد تحكّم يلجأ اليه الفلاسفة ، لتحقيق رغبتهم في التوفيق بين الدين والفلسفة ، وانما كانت ضرورة موضوعية ،كي يقوم العقل بمهمته في تعقل الايمان ، مثلما لجأ اليها علماء الكلام وخاصة المعتزلة قبل بروز الفلسفة الاسلامية وانتشارها ، لنفس المبررات والدوافع .

ونقتصر في هذا المقام على عرض نظرية الظاهر والباطن عند الغزالي وابن عربي .

يروي الغزالي عن رسول الله (ص) انه قال :

«للقرآن ظاهر وباطن ، وحدّ ومطلع . ربما نقل عن عليّ موقوفا عليه»[٤٩] .

وترجع فكرة الظاهر والباطن في نظر الغزالي الى تصنيف الناس الى : عامة ، وخاصة وخاصة الخاصة ، وان لكل صنف عرفه الخاص به ، فما هو للخاصة لايصح ان يكشف للعامة ، وقد قال بعض العارفين : افشاء سرّ الربوبية كفر .

وليس الخوف في كفّ العلم عن أهله بأقل منه في بثّه الى غير أهله ، ويستدل الغزالي ايضا ببيت الشعر الذي أورده اخوان الصفاء :

فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم[٥٠]

فهو يرى ، كما رأى اخوان الصفاء أن هناك تدرجا في المعاني بموازاة المستويات الفكرية لكل طبقة من هذه الطبقات .

والغزالي لايترك هذا التصنيف في صورته العامة ، بل يفصّل في ذلك ويقول : «وفي معنى العوام : الأديب ، والنحوي ، والمحدّث ، والمفسّر ، والفقية ، والمتكلّم ، بل كل عالم سوى المتجرّدين لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، القاصرين أعمارهم عليه ،الصارفين وجوههم عن الدنياوالشهوات...» وأما الخواص فهم «اهل الغوص في بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة» في سبيل الوصول للغاية المرجاة .

«واما خاصة الخاصة فهو هذا الناجي من العشرة ، الواصل السعيد بالدرّ المكنون والسر المخزون»[٥١] .

ويطلب الغزالي من الخواص أن ينفذوا الى ماوراء المعنى الظاهر لألفاظ القرآن وهو يقول : «ان في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً ، ومتسعاً بالغاً ، وان المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الادراك فيه»[٥٢] .

وقد خصّص أبوحامد كتابه «مشكاة الأنوار» لتفسير آية :

«الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباحٌ المصباحُ في زجاجةٍ الزجاجةُ كأنها كوكبٌ درّيٌ يوقد من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لاشرقيةٍ ولاغربيةٍ يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نارٌ نورٌ على نورٍ يهدي الله لنوره من يشاء»[٥٣] حيث فسرها تفسيرا رمزيا بحيث يكون فهمها في متناول الخاصة .

فالمشكاة ، والزجاجة ، والشجرة ، والزيت ، والنار ، تشير الى معان مستترة وراءها فيرى ان هناك موازاة بين عالم الشهادة والغيب ، او بين العالم الجسماني والعالم الروحاني ، وأنه مامن شيء الا وهو رمز أو مثال لشيء في عالم الملكوت ، وان عالم الشهادة مرقاة الى عالم الغيب ، والا لاستحالت معرفتنا بالعالم العلوي ، وتعذر السفر الى الحضرة الربوبيّة ، والقرب من الله ، فالفاظ التمثيل الواردة في القرآن هي بمثابة مفاتيح أسرار الغيب ، فتؤول كما تؤول رموز الأحلام ، فالروح الحساس في موازاة المشكاة ، لأن انواره تنفذ من خلال ثقوب الحواس ، كما ينفذ النور من المشكاة .

والروح الخيالي في موازاة الزجاجة ، لأن كلاً منهما من أصل كثيف ، ولكنه قابل للتصفية والتهذيب ، ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية ، بحيث لاتضطرب ولاتنتشر على غير هدى ، كما تضبط الزجاجة نور المصباح ، وتحفظه من الانطفاء بالرياح وغيرها .

والروح العقلي في موازاة المصباح ، لانه مركز الاشعاع العقلي ، كما ان المصباح مركز اشعاع النور الحسي .

والروح الفكري في موازاة الشجرة ، لان الحياة الفكرية بمثابة الشجرة متعددة الأغصان كثيرة الثمر ، تنمو كلها من اصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة .

والروح القدسي في موازاة الزيت الذي بلغ من الصفاء مبلغاً يجعله يضيء ولولم تمسسه نار ، وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت من الصفاء مبلغا تستغني عن مدد علمي خارجي يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم(٥٤) . وعندما نبحث لدى الغزالي عن تفسيره لآية : «أنزل من السماء ماء... الآية» فنجده يتفق مع اخوان الصفاء في تفسيرهم الذي سبق ذكره(٥٥) .

واذا كان الغزالي يقول بالظاهر والباطن... فانه يرى أن العلاقة بينهما كالعلاقة بين القشر واللب ، وان لكل عبادة ظاهرا وباطنا ، وقشرا ولبا ، ولقشورها درجات ولكل درجة طبقات ، والباطن هو اللب الذي ينبغي الوصول اليه

من القشر . فهو مع قوله بالتأويل الرمزي ، وانه طريقة الخاصة وخاصة الخاصة . . فانه لايقف تجاه القيمة الحقيقية للتفسير الظاهر بقصد المعارضة والإبطال ، بل لايعني التأويل الا رفع تأثير المنطوق اللفظي الى مرتبة أعلى بالنسبة للخيرة المصطفين ، وزيادة محصوله التعليمي لهم(٥٦) .

فهو يقول بعد تأويله آية النور : «لاتظنني في هذا الا نموذجاً ، وطريقة ضرب الأمثال رخصة مني في رفع الظواهر ، واعتقاداً في إبطالها... حاشا لله... فالذي يجرد الظاهر حشويّ ، والذي يجرد الباطن باطنيّ ، والذي يجمع بينهما كامل» كما يهاجم بعنف هؤلاء الذين يقفون عند الظاهر ويحرمون تجاوزه ويقول : «ما أجدر هؤلاء ان يرجموا وترجم عقولهم»(٥٧) .

اما ابن عربي فانه مثل الغزالي واخوان الصفاء يقول بالتدرج المعرفي ، أو تدرج المستوى الفكري للناس ، بين عامة ، وخاصة ، وخاصة الخاصة(٥٨) ، كما يقول بأن هناك ظاهراً وباطناً في الدين ، وأن الكمال هو في الجمع بينهما ، لقد ضلّ وأضلّ الباطنيون الذين أخذوا الأحكام الشرعية من جانب واحد وحرفوها الى بواطنها ، ولم يتركوا من حكم الشريعة في الظاهر شيئا ، كذلك اهل الظاهر الذين اكتفوا بفهم الأحكام فهما سطحياً ناقصاً «فالسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله واحكامه» ، ويسمى ابن عربي «التأويل» روح الفاظ القرآن(٥٩) .

واذا كان قد وضع كتب عقيدة للعوام ولمن هم فوقهم . . فانه لم يضع كتاباً لعقيدة خاصة الخاصة ، حتى لايكون في متناول غيرهم ، فماهو للخاصة لايصلح للعامة ، لذلك فهو يقول :

«وأما التصريح بعقيدة الخاصة ، فما أفردتها على التعيين لما فيه من الغموض ، لكن جئت بها مبددة في ابواب هذا الكتاب (الفتوحات المكية)... فمن رزقه الفهم فيها يعرف امرها ، ويميزها عن غيرها ، فانه العلم الحق والقول الصدق»(٦٠) .

ونحن نعتمد في تقديم مثال للتفسير الرمزي لدى ابن العربي على سفره

الضخم الواسع المشهور «الفتوحات المكية» واما التفسير الذي اشتهر بتفسير ابن عربي والمنسوب اليه فقد ثبت من خلال دراسات المختصين أنه ليس له[٦١] .

وأما المثال فهو قوله تعالى :

«إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتم أم لم تنذرهم لايؤمنون . ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم»[٦٢] .

يقول ابن العربي :

ايجاز البيان فيه : يامحمد «ان الذين كفروا» ستروا محبتهم فيّ عنهم فـ«سواء عليهم أأنذرتهم» بوعيدك الذي أرسلتك به «أم لم تنذرهم لايؤمنون» فانهم لايعقلون غيري ، وانت تنذرهم بخلقي ، وهم ماعقلوه ولاشاهدوه ، وكيف يؤمنون بك يامحمد ؟ وقد ختمت على «قلوبهم» فلم اجعل فيها متسعا لغيري «وعلى سمعهم» فلايسمعون كلاما في العالم الا مني «وعلى ابصارهم غشاوة» من بهائي عند مشاهدتي فلايبصرون سوائي «ولهم عذاب عظيم» عندي ، اذ اردّهم بعد هذا المشهد السَّني الى انذارك ، واحجبهم عني ، كما فعلت بك بعد «قاب قوسين أو أدنى» قرباً ، حيث انزلتك الى من يكذبك ويردّ ماجئت به اليه مني في وجهك ، وتسمع فيّ مايضيق به صدرك ، فأين ذلك الشرح الذي شاهدته في إسرائك ؟ فهكذا أمنائي على خلقي الذين اخفيتهم رضاي عنهم فلاسخط عليهم ابدا»[٦٣] .

وان ابن عربي في الوقت الذي يتجه في تفسيره او تأويله هذا الاتجاه الرمزي فانه لايأخذ بنصيب من مذهب العرفانيين «الغنوصيين» الاسلاميين وغير الاسلاميين ذلك المذهب الذي يفقد به التشريع الرسمي كل أهميته عند من وقفوا حياتهم على الله بعد الوصول الى المعرفة الباطنة ، كما يقول جولد تسيهر ، ويدلي ابن عربي في كتبه ، بشهادة لا تقبل الشك على رفضه بمنتهى الحسم مذهب التحلّل من الشرع ، وهو يؤكد في كل مناسبة أهمية الشرع ، أي الأحكام والتشريعات الدينية في ضوء القرآن والسنة ، من حيث انه منظم مدبرّ للحياة ،

وهو يقول في وصية له : « فانك لاتعلم حدود الله... الا أن تعلم علم الشريعة ، لأنه العلم العام الذي يعم جميع احوا ل الناس »[٦٤] .

والآن وبعد هذا العرض الموجز لرأي الغزالي وابن عربي في القول بالظاهر والباطن ، نجد انهما يتفقان مع اخوان الصفاء في :

١ـ الناس يختلفون ويتفاوتون من حيث القدرات العقلية والاستعداد الفكري لذلك فهم طبقات .

٢ـ للدين ظاهر وباطن ، والباطن هو اللبّ والظاهر هو القشر .

٣ـ الظاهر طريق ومرقاة للباطن ، وسيحتفظ الظاهر بدوره حتى بعد الوصول الى الباطن .

٤ـ لايجوز اعلان تأويلات الخاصة للعوام ولمن ليس أهلاً لفهمها .

ونلاحظ ان الغزالي وابن عربي كانا مثل اخوان الصفاء عرضة لهجمات قاسية من « الظاهريين » بسبب آرائهم تلك ، لذلك فقد كانت كتب الغزالي ضمن الكتب التي احرقت في العهد المرابطي بأمر من تاشفين بن علي بن يوسف ، فهو يقول في رسالة وجهها الى الفقهاء والوزراء والولاة :

« ومتى عثرتم على كتاب بدعة فاياكم واياه ، وخاصة- وفقكم الله - كتب ابي حامد الغزالي ، فليتتبع اثرها ، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها ، ويبحث عليها وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها »[٦٥] .

هوامش الفصل الثالث ـ الباب الثاني

(١) د . محمد يوسف موسى ـ بين الدين والفلسفة ١١٥ .

(٢) المرجع نفسه ١١٦-١١٨ .

(٣) المرجع نفسه ١٢٥ .

(٤) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ٢٧٧ . د . عبدالرحمن بدوي ـ فلسفة العصور الوسطى ٥٥ .

(٥) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ٤٥ .

(٦) محمد يوسف موسى ـ بين الدين والفلسفة ١٢٦ .

(٧) الكندي ـ الرسائل ١/ ٢٤٤-٢٤٧ .

(٨) الفارابي ـ فصوص الحكم ٤٦ .

(٩) المصدر نفسه ٤٣ .

(١٠) المصدر نفسه ٦٢ .

(١١) د . محمدالبهي ـ الجانب الإلهي في الفكر الاسلامي ٣٥٤ .

(١٢) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ٣٢٨/١ .

(١٣) الرسالة ٧ ـ ٢٥٩/١ .

(١٤) الرسالة ٢٣ ـ ٣٧٩/٢ .

(١٥) الرسالة ٤٢ ـ ٤٨٦/٣ .

(١٦) الرسالة ٤٦ ـ ٦٨/٤ .

(١٧) الرسالة ٤٢ ـ ٥١١/٣ . الرسالة ٩ ـ ٣٣٦/١ .

(١٨) الرسالة ٤٦ ـ ١٢٢/٤ .

(١٩) الرسالة ٢٢ ـ ٣٤٣/٢ . والذي في صحيح البخاري عن علي قال : « حدثوا الناس بمايعرفون اتحبون أن يكذب الله ورسوله » (صحيح البخاري ١/ ١٤٤ كتاب العلم ، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية الا يفهموا) ولكن اخوان الصفاء في موضع آخر من رسائلهم لايذكرون هذا الكلام كحديث نبوي ، وانما يقولون : « قيل في الحكمة : حدثوا الناس... الخ » الرسائل ـ الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ١٢٢ .

(٢٠) الرسائل ـ الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ١٢٢ .

(٢١) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٥١١ .

(٢٢) الرسالة ٣٧ ـ ٣/ ٢٨٤ .

(٢٣) ص٦٥ من هذا البحث .

(٢٤) سانتلانا ـ تأريخ المذاهب الفلسفية ١/ ١٢٩ .

(٢٥) الرسائل ـ الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ١٣٨ .

(٢٦) الرسالة ٣١ ـ ٢/١٠٩ .

(٢٧) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٦٩ .

(٢٨) الرسالة ٤٠ ـ ٣/٣٧٩ .

(٢٩) الرسالة ٣٨ ـ ٢/٢٩٩ .

(٣٠) الرسالة ٤٥ ـ ٤/٧٨ .

(٣١) الرسالة ٤٢ ـ ٢/٤٩٢ . الرسالة ٣١ ـ ٢/١٠٩ .

(٣٢) الرسالة الجامعة ١/٦٣٩ .

(٣٣) الرسائل ـ الرسالة ٤٦ ـ ٤/١٣٨ .

(٣٤) الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ١٠٠ . ربما يعرض اخوان الصفاء هنا بمحمد بن زكريا الرازي الفيلسوف الطبيب حيث هاجم النبوة ، واعتقد أن العقل هو المرجع في كل شيء وقد تصدى له في مناقشة عقلية ومنطقية العالم الاسلامي الشهير أبوحاتم الرازي وألف في ذلك كتابه « أعلام النبوة » حول ذلك راجع عبدالرحمن بدوي ـ من تأريخ الالحاد في الاسلام ص١٩٨ الى آخر الفصل .

(٣٥) الرسائل ـ الرسالة ٤٠ ـ ٣/١٥٤ .

(٣٦) الرسالة ٢٢ ـ ٢/٣٤٢-٣٤٤ .

(٣٧) الرسالة ٣٠ ـ ٢/ ٧٣ ، الرسالة ٤٠ ـ ٣/٣٧٩ ، الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٥١١-٥١٢ . والآية : « ومايعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (آل عمران ـ الآية ٧) . فالاخوان من الذين يعطفون « والراسخون في العلم » على « الله » اي ان الواو عاطفة ، ومعناه ان الله تعالى والراسخون في العلم يعلمون التأويل ، وتكون جملة « يقولون... » استئنافية ، وذهب آخرون الى ان الله فقط هو الذي يعلم التأويل ، واما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به... وعلى ذلك تكون الواو في « الراسخون » استئنافية (الآلوسي ـ روح المعاني ٣/ ٨٤ . الفخر الرازي ـ التفسير الكبير ٧/١٨٨-١٨٩ . الزمخشري ـ الكشاف ١/٨٣٣) .

(٣٨) الرسائل ـ الرسالة ٤٠ ـ ٣/٣٤٤ .

(٣٩) الرسالة ٤٣ ـ ٤/١٢ .

(٤٠) الرسالة ٢٢ ـ ٢/٣٤٤ .

(٤١) راجع ص٦٦ من هذ البحث .

(٤٢) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ١/٣٧٨ .

(٤٣) سورة الرعد ، الآية ١٧ .

(٤٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٥ ـ ٤/٧٦-٧٧ .

(٤٥) الرسالة ٢١ ـ ٢/١٥٦-١٥٧ .

(٤٦) الرسالة ١٨ ـ ٢/ ٦٣ .

(٤٧) الرسالة ٢٠ ـ ٢/١٤٢ .

(٤٨) الرسالة ٢١ ـ ٢/١٥٢ .

(٤٩) الغزالي ـ مشكاة الأنوار ٧٣ . وقد درس الدكتور سيد عبدالتواب هذا الحديث في كتابه القيم : « في التفسير الصوفي للقرآن الكريم عند نجم الدين الداية » فوصل الى صحة هذا الحديث الذي يستدل به الغزالي

وآخرون في تبني فكرة الظاهروالباطن . (صفحة ٤٩-٥٤ رسالة الدكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة ، مكتبة كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر) .

(٥٠) الغزالي ـ مشكاة الأنوار ٣٩-٤١ .

(٥١) الغزالي ـ الجام العوام عن علم الكلام ١٠-١١

(٥٢) جولد تسيهر- مذاهب التفسيرالاسلامي ٢١٩ .

(٥٣) سورة النور الآية ٣٥ .

(٥٤) د . ابوالعلا عفيفي في مقدمة تحقيقه لكتاب مشكاة الأنوار ١٨-٢١ . الغزالي ـ مشكاة الأنوار ٦٥-٨١ .

(٥٥) الغزالي ـ مشكاة الأنوار٧٢ .

(٥٦) جولد تسيهر-مذاهب التفسير الاسلامي ٢٧٣-٢٧٤ .

(٥٧) الغزالي ـ جواهرالقرآن ١٩ .

(٥٨) ابن عربي ـ الفتوحات المكية ١/ ١٧٣ ، ٣١٩ ، ٣٢٤ .

(٥٩) جولد تسيهر ـ مذاهب التفسيرالاسلامي ٢٦٦ . ابن عربي ـ الفتوحات المكية ١/ ٣٣٤ .

(٦٠) ابن عربي ـ الفتوحات المكية ١/ ١٧٣ .

(٦١) د . حسين الذهبي ـ التفسيروالمفسرون ٢/ ٦٦ .

(٦٢) سورة البقرة ٦ ، ٧ .

(٦٣) ابن عربي ـ الفتوحات المكية ٢/ ٢٠٦-٢٠٧ .

(٦٤) جولد تسيهر ـ مذاهب التفسيرالاسلامي ٢٧٤-٢٧٥ . الفتوحات المكية ٤/ ٤٦٢-٤٧٠ .

(٦٥) محمد عبدالله عنان ـ وثائق مرابطية وموحدية ص٥٥٠ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٤ ط اولى ـ القاهرة .

الباب الثالث

فلسفة اخوان الصفاء

الفصل الأول

ماهية الفلسفة

احصاء العلوم عند اخوان الصفاء

من المفيد القاء نظرة على العلوم التي كانت متداولة في عصر اخوان الصفاء ، وأحصوها في رسائلهم لنجد بينها موقع الفلسفة .

قسم الاخوان تلك العلوم الى ثلاثة اقسام :

أولاً : «علم الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش ، وصلاح أمر حياة الدنيا» ويسمونها العلوم الرياضية ، وهذا القسم يتفرع الى تسعة انواع :

١ـ علم الكتابة والقراء ة .

٢ـ علم اللغة والنحو .

٣ـ علم الحساب والمعاملات .

٤ـ علم الشعر والعروض .

٥ـ علم الزجر والفأل وما يشاكله .

٦ـ علم السحر والعزائم والكيمياء وماشاكلها .

٧ـ علم الحرف والصنائع .

٨ـ علم البيع والشراء والتجارات والحرث والنسل .

٩ـ علم السير والاخبار .

ثانيا : العلوم الشرعية التي وضعت لطب النفوس ، وطلب الآخرة ، وهي ستة انواع :

١ـ علم التنزيل .

٢ـ علم التأويل .

٣ـ علم الروايات والاخبار .

٤ـ علم الفقة والسنن والاحكام .

٥ـ علم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف .

٦ـ علم تأويل المنامات .

ثالثا : العلوم الفلسفية ، وهي اربعة انواع :

١ـ الرياضيات .

٢ـ المنطقيات .

٣ـ الطبيعيات .

٤ـ الالهيات[١] .

ويبدو ان اخوان الصفاء متأثرون في تقسيمهم هذا بإحصاء العلوم للفارابي ، مع اختلاف في بعض التفاصيل[٢] منها :

١ـ ان تقسيم اخوان الصفاء للعلوم اكثر تفصيلا من تقسيم الفارابي لها ، فهناك علوم لم يتناولها كتاب احصاء العلوم ، بينما ابرزها الاخوان بجانب العلوم الاخرى .

٢ـ أدخل اخوان الصفاء الاخلاق والسياسة في قسم الالهيات من الفلسفة ، بينماادرجهما الفارابي ضمن الفلسفة العملية ، لا النظرية ، وسنعود الى ذلك بعد قليل .

٣ـ أهمل اخوان الصفاء علم الكلام عند بحثهم عن « أجناس العلوم » في حين ان الفارابي أفرد له مقالاً في كتابه .

نعم يشير اخوان الصفاء في احدى رسائلهم الى علم آخر ، خارج أجناس العلوم ويطلقون عليه « الجدل » ويعرفونه بانه « معرفة الدعاوى والسؤالات

والجوابات والدليل » والغرض منه ليس الا غلبة الخصم والظفر به كيف كان ، وقتله عما هو عليه اما بحجة او شبهة او شعبة ، فهو يشبه الحرب والمعركة ، والحرب كما قيل خدعة ، واهل هذه الصنعة « متفاوتو الدرجات بحسب قوى نفوسهم ، وجودة ذكائهم ، ودقة نظرهم وبحثهم ومكابرتهم ووقاحتهم وشغبهم » لذلك « مامن صناعة ولا علم ولا أدب يعرض لأهله فيها من الحيرة والدهشة والشكوك والظنون والخطأ والعدوان والبغضاء بينهم ، ما يعرض لأهل صناعة الجدل فيما يعتقدون فيها ، ويجادلون عنها » ويقصد الاخوان بأهل هذه الصنعة علماء الكلام(٣) .

تعريف الفلسفة

يذكر اخوان الصفاء للفلسفة تعريفات كثيرة ، منها :

١ـ « الفلسفة هي الحكمة ، ومحبة النفس إياها »(٤) .

وهذا التعريف جاء من حيث المعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة اليونانية ، « فيلا » أي المحب ، و« سوفيا » اي الحكمة و« لفظ الفيلسوف عند اليونانيين معناه الحكيم ، والفلسفة تسمى : الحكمة »(٥) .

٢ـ « التشبه بالإله بحسب طاقة الانسان » .

ويفسرون ذلك بان معنى قولهم : « طاقة الانسان » هو ان يجتهد الانسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقواله ، ويتجنب من الباطل في اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن الرداءة في أخلاقه ، ومن الشر في أفعاله ، ومن النقص في صناعته »(٦) .

ويقولون في موضع آخر من رسائلهم : ان المراد من هذا التشبه هو « التشبه في العلوم والصنائع وإفاضة الخير ، وذلك ان الباري ، جل ثناؤه ، أعلم العلماء وأحكم الحكماء وأصنع الصناع ، وأفضل الأخيار ، فكل من زاد في هذه الأشياء درجة ازداد من الله قربة »(٧) .

ونحن نجد ان هذا التعريف هو من حيث السلوك ، اي سلوك الفيلسوف ، او

الآخذ بالفلسفة ، وبعبارة اخرى : هو تعريف اخلاقي ، فاراد الاخوان ان يكون الانسان الآخذ بالفلسفة كامل الفضائل .

٣ـ « معرفة حقائق الأشياء بعللها ومعلولاتها ، وماهيّة طباعها التي جبلت عليها ، ولمياتها التي خلقت لاجلها ، والاحاطة بجميع ذلك علماً كلياً بقدر طاقة الانسان »(٨) .

وهذا التعريف هو من حيث موضوع الفلسفة ، وهو تعريف فيثاغوري ، إذ يحكى انه عرف الفلسفة بأنها : البحث عن طبائع الاشياء وحقائق الموجودات » وان هذا التعريف لبث قائماً عند الكثيرين من الفلاسفة في العصور القديمة والوسطى ، بل يجد أنصاره من المحدثين(٩) .

٤ـ « الفلسفة اولها محبة العلوم ، واوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم »(١٠) .

وهذا التعريف هو من حيث المراحل التي يقطعها الآخذ بالفلسفة : توجه ، ودراسة ، وتطبيق .

وهذه التعريفات نجد اغلبها لدى الكندي ، ان لم تكن بنفس الالفاظ الا انها بنفس المفاهيم :

من حيث اشتقاق اسمها فهو « حب الحكمة » .

ومن جهة فعلها فهي « التشبه بافعال الله بقدر طاقة الانسان » .

والتعريف الذي يدل على الموضوع الحقيقي للفلسفة هو :

علم الاشياء الابدية الكلية : إنيّاتها ومائيّاتها وعللها بقدر طاقة الانسان »(١١) .

واما الفارابي فنجد انه عرف الفلسفة :

١ـ من حيث الموضوع بـ« العلم بالموجودات بما هي موجودة »(١٢) .

٢ـ من حيث الغاية بـ« معرفة الخالق تعالى ، وانه واحد غير متحرك ، وانه العلة الفاعلة لجميع الاشياء ، وانه المرتِّب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله » .

فمعرفة الخالق هي الغاية في الفلسفة ، اذ في معرفتها تكمن السعادة .

٣ـ من حيث سلوك الانسان بـ« التشبه بالخالق بحسب طاقة الانسان » .

٤ـ من حيث هي منهج وتطبيق بـ« القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية » .

والقصد الى الاعمال يكون بالعلم ، وبلوغ الغاية يكون باصلاح الانسان نفسه ، ثم باصلاح غيره[١٣] .

وبعد النظر الى هذه التعريفات لدى الاخوان ، والكندي ، والفارابي . . لا يظهر بينها اختلاف اذا ما لوحظت هذه الحيثيات ، فكلها مفاهيم للفلسفة ، ولكن كل حيثية من حيثياتها ، وما اكثرها ، وهي في مجموعها تبرز المعنى العام الشامل للفلسفة ، وكما يقول الفارابي : فان « مدار الفلسفة على القول : من حيث ، ومن جهة ما ، كما قيل : انه لو ارتفع من حيث ، ومن جهة ما.. بطلت تلك العلوم والفلسفة »[١٤] .

العلوم الفلسفية

تنقسم العلوم الفلسفية لدى اخوان الصفاء ـ كما مر في اول الفصل ـ الى اربعة اقسام :

اولا : الرياضيات .

ثانيا : المنطقيات .

ثالثا : الطبيعيات .

رابعا : الالهيات .

اما الرياضيات فأربعة أنواع :

١ـ الارثماطيقي (Arithmetic) « وهو معرفة ماهية العدد ، وكمية انواعه وخواص تلك الأنواع ، وكيفية نشوئها من الواحد الذي قبل الاثنين وما يعرض فيها من المعاني اذا أضيف بعضها الى بعض » وهو المسمى بعلم العدد ، او علم الحساب[١٥] والنظر في هذا العلم مقدم على النظر « في سائر العلوم الرياضية ، لان هذا العلم مركوز في كل نفس بالقوة ، وانما يحتاج الانسان الى التأمل بالقوة الفكرية حسب ، من غير ان يأخذ لها مثالاً من علم آخر ، بل منه يؤخذ المثال

على كل معلوم »[١٦] « وان علم العدد جذر العلوم ، وعنصر الحكمة ، ومبدأ المعارف ، واسطقس المعاني »[١٧] .

٢ـ الجومطريا (Geometry) « وهو الهندسة ، وهي معرفة ماهية المقادير ذوات الابعاد ، وكمية انواعها ، وخواص تلك الانواع ، وما يعرض فيها من المعاني اذا اضيفت بعضها الى بعض ، وكيفية مبدئها من النقطة التي هي رأس الخط ، وهي في صناعة الهندسة كالواحد في صناعة العدد » .

٣ـ الاسطرنوميا (Astronomy) « وهي النجوم ، وهي معرفة كمية الافلاك والكواكب والبروج ، وكمية أبعادها ومقادير أجرامها ، وكيفية تركيبها ، وسرعة حركاتها ، وكيفية دورانها ، وماهية طبائعها ، وكيفية دلائلها على الكائنات قبل كونها » .

٤ـ « الموسيقى ، الذي هو علم التأليف ، وهو معرفة ماهية النسب ، وكيفية تأليف الاشياء المختلفة الجواهر ، المتباينة الصور ، المتضادة القوى ، المتنافرة الطبائع ، كيف تجمع ويؤلف بينها ، كيما لاتتنافر ، وتأتلف ، وتتحد ، وتصير شيئاً واحداً » .

واما المنطقيات فتسعة انواع :

١ـ بيوطيقا (Poetica) وهي معرفة صناعة الشعر .

٢ـ ريطوريقا (Rhetorica) وهي معرفة صناعة الخطب .

٣ـ طوبيقا (Topica) وهي معرفة صناعة الجدل .

٤ـ انالوطيقا (Analytica) « وهي معرفة صناعة البرهان ، وهي تخص بانالوطيقا الثانية » (Analytica Posteriora) .

٥ـ سوفسطيقا (Sophistica) « وهي معرفة صناعة المغالطين في المناظرة والجدل » .

٦ـ قاطيغورياس (Categoriac) « وهو معرفة معاني العشرة الالفاظ التي كل واحد منها يقال لها جنس الأجناس ، وهي تعرف بـ« المقولات ، وان واحداً منها « جوهر » والتسعة الباقية « أعراض » .

٧ـ باري ارمينياس (Perihermeneias) «وهي معرفة تلك العشرة الالفاظ التي هي في «قاطيغورياس» وما تدل عليه من المعاني عند التركيب ، حتى تصير كلمات وقضايا ، ويكون منها الصدق والكذب ، وهي العبارة» .

٨ـ انالوطيقا الاولى (Analytica Priora) «وهي معرفة كيفية تركيب تلك الالفاظ مرة اخرى ، حتى يكون منها مقدمات ، وكمية انواعها ، وكيف تستعمل حتى يكون منها شيء محسوس ، واقتران القضايا وتنائجها ، وهي القياس» .

٩ـ ايساغوجي (Isagoge) «وهو المدخل الى صناعة المنطق الفلسفي والغرض منه : معرفة معاني ستة الألفاظ التي تستعملها الفلاسفة في اقاويلها وهي : الشخص ، والنوع ، والجنس ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام» .

«وقد عمل فرفريوس الصوري كتابا سماه ايساغوجي» وبذلك فان هذا الاخير هو من اضافته[١٨] .

ومن الملاحظ ان الفارابي في احصاء العلوم اوصل اقسام المنطق الى ثمانية على ما كانت عليه في مؤلفات ارسطو ، مستبعدا إيساغوجي[١٩] الا انه في مقام آخر ـ فيما يقول القفطي ـ عدّه مدخلا للمنطق ، وعني بشرحه والتعليق عليه[٢٠] .

واما العلوم الطبيعية فهي سبعة انواع :

١ـ علم المبادىء الجسمانية ، وهي معرفة خمسة اشياء : الهيولى ، والصورة والزمان ، والمكان ، والحركة ، وما يعرض فيها من المعاني اذا أضيف بعضها الى بعض[٢١] ويعرف عندهم ايضا بـ«سمع الكيان»[٢٢] وهو السماع الطبيعي[٢٣] .

٢ـ علم السماء والعالم ، وهو معرفة جواهر الأفلاك والكواكب ، وكميتها وكيفية تركيبها ، وعلة دورانها ، وهل تقبل الكون والفساد أو لا ؟ وما شاكل ذلك من المباحث .

٣ـ علم الكون والفساد ، وهو : معرفة ماهية جواهر الاركان الاربعة ، وهي : النار ، والهواء ، والماء ، والارض ، وكيف يستحيل بعضها الى بعض بتأثيرات الأشخاص العالية .

٤ـ علم حوادث الجو ، وهو : معرفة كيفية تغييرات الهواء بتأثيرات الكواكب بحركاتها ، ومطارح شعاعاتها على هذه الاركان وانفعالاتها منها[٢٤] .

ويعرف هذا العلم ايضا بعلم الآثار العلوية[٢٥] .

٥ـ علم المعادن ، وهو معرفة الجواهر المعدنية التي تنعقد من البخارات المختلفة في باطن الارض ، والعصارات المنعقدة في الأهوية وكهوف الجبال وقعور البحار .

٦ـ علم النبات ، وهو معرفة كل نبت يغرس أو يبذر ، أو ينبت .

٧ـ علم الحيوان ، وهو معرفة كل جسم يغتذي وينمو ويحس ويتحرك مما يمشي على وجه الارض ، او يطير في الهواء ، او يسبح في الماء ، او يدب في التراب ، او يتحرك في جوف جسم آخر كالديدان .

كما ان « علم الطب والبيطرة وسياسة (تربية) الدواب والسباع والطيور والحرث والنسل ، وعلم الصنائع أجمع داخل في الطبيعيات » في رأي اخوان الصفاء[٢٦] .

ومن الملاحظ ان الفارابي في احصاء العلوم قسم الطبيعيات الى ثمانية اقسام ، بناء على ما وصله من كتب ارسطو الطبيعية ، والاختلاف جاء بينه وبين الاخوان في « الآثار العلوية » فهو يقول : « ... والرابع : الفحص عن مبادئ الاعراض والانفعالات التي تخص الاسطقسات وحدها دون المركبات منها ، وهذا في المقالات الاول الثلاث من كتاب : الآثار العلوية »[٢٧] .

بينماجمع الاخوان الموضوعين في قسم واحد وسموه : الآثار الجوية ، وعلم الآثار العلوية ، كما مر آنفا .

وفيما عدا ذلك فان تبويب الطبيعيات لدى اخوان الصفاء لايختلف عن تقسيم الفارابي لها إلا في إضافتهم الطب والبيطرة الى الطبيعيات ، وهذا ما لم يفعله الفارابي .

اما العلوم الالهية فخمسة انواع :

١ـ معرفة البأري جل جلاله ، وصفة وحدانيته .

٢ـ علم الروحانيات ، وهو معرفة الجواهر البسيطة العقلية العلاّمة الفعّالة ، وهي : الصور المجرَّدة من الهيولى .

٣ـ علم النفسانيات ، وهي : معرفة النفوس والأرواح السارية في الاجسام الفلكية والطبيعية ، من لدن الفلك المحيط الى منتهى مركز الارض .

٤ـ علم السياسة ، وهي خمسة انواع :

السياسة النبوية : وهي معرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية بالاقاويل الفصيحة ، واسلوب الدعوة ، وطرق تهذيب الاخلاق . وهذه السياسة يختص بها الانبياء والرسل .

السياسة الملوكية : وهي معرفة حفظ الشريعة على الامّة ، واحياء السنَّة في الملّة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر باقامة الحدود وانفاذ الاحكام الشرعية والمحافظة على الامن والاستقرار . وهذه السياسة يختص بها خلفاء الانبياء والائمة المهديون .

السياسة العامية : وهي معرفة طبقات المرؤوسين ، وحالاتهم ، وانسابهم وصنائعهم ومذاهبهم ، واخلاقهم ، وترتيب مراتبهم ، ومراعاة امورهم ، واستخدامهم كل في حقل تخصصه . وهذا النوع من السياسة يمكن ان نسميها بالتعبير المعاصر «فن الادارة» وهو يختص بكبار المسؤولين الذين يتولون ادارة الاقاليم والمدن ، والقادة العسكريين الذين يتولون قيادة الجيش .

السياسة الخاصية : وهي معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله ، وأمر معيشته ، ومراعاة أمر خدمه وأولاده وأقربائه ، وعشرته مع جيرانه ، وصحبته مع اخوانه ، والنظر في مصالحهم . وهذا النوع من السياسة يحدد الجانب الاجتماعي في حياة الفرد .

السياسة الذاتية : وهي معرفة كل انسان أخلاقه ، وتفقُّد أفعاله وأقاويله في حال شهواته وغضبه ورضاه ، والنظر في جميع اموره . وهذا النوع من السياسة يحدد الجانب النفسي في حياة الفرد ، ومراقبة سلوكه الشخصي .

علم المعاد ، وهو معرفة ماهية النشأة الاخرى ، وكيفية انبعاث الأرواح من

الأجساد ، وحشرها يوم المعاد ، ومعرفة كيفية جزاء المحسنين ، وعقاب المسيئين[٢٨] .

هذه هي باختصار اقسام الفلسفة وفروعها عند اخوان الصفاء ، ومن هنا فإن لنا ان نستغرب مما ذهب اليه سانتلانا Santillana من ان اخوان الصفاء تأثروا ببعض شراح ارسطو في الحاق ما يتعلق بعلم النفس بالطبيعيات[٢٩] . اذ ليس لرأيه هذا سند في الرسائل .

ملاحظات حول تقسيم اخوان الصفاء للفلسفة

لنا على تقسيم اخوان الصفاء هذا بعض الملاحظات منها :

١ـ انهم في تقسيمهم للعلوم المنطقية لم يراعوا الترتيب المبني على الاساس العلمي كما فعله الفارابي ، مثلا حيث جاء ترتيبها على الوجه التالي :

المقولات ، العبارة ، التعليل بالقياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة ، الشعر[٣٠] .

كما لم يراعوا الترتيب الزمني الذي وضع به ارسطو اقسام المنطق ، اذ انه في الحقيقة ـ كما يقول الباحثون ـ بدأ منطقه بالجدل ، ثم بالعبارة وتحريرها ، ثم بالمقولات ، ثم بالبرهان[٣١] .

٢ـ ان اخوان الصفاء شاؤوا ان يضيفوا الى الفاظ فرفريوس ، او ما اشتهر بـ«الكليات الخمس» لفظاً سادساً هو «الشخص» ، وذهبوا الى انه في حاجة الى الشرح بدرجة لاتقل عن الفاظ ايساغوجي ، واعترض عليهم الدكتور مدكور بأنهم خرجوا بنظرية المؤلف عن أساسها ، وعدّوا الأمر مجرد توضيح لفظي مع ان فرفريوس ـ وان عني بهذا التوضيح ـ كان يرمي اولا وبالذات الى حصر الكليات تحت صنوف معينة[٣٢] .

إلا أن كانت Kant اخذ على التقسيم الارسطي للمقولات ـ مثل اخوان الصفاء ـ بأنه موضوعي ، لاينظر الى الشخص الذي يحكم ، ويرى ان القضية من حيث الكم اما ان تكون كلية او جزئية او شخصية ، فعد القضية الشخصية قضية

منفصلة عن القضية الكلية[٢٣] وبذلك سبق اخوان الصفاء «كانت» في هذه الفكرة .

٣ـ قسم اخوان الصفاء العلوم المتداولة في عصرهم الى ثلاث مجموعات ، كما سبق ذلك ، فجعلوا علم الحرف والصنائع والحرث والنسل من انواع علم الآداب ، ولكن بعد ان انتقلوا الى موضوع علوم الطبيعيات ، عادوا فادخلوا الحرث والنسل وعلم الصنائع من جملتها ، ونتيجة ذلك تكون تلك المعارف الادبية ـ حسب تحديد اخوان الصفاء لها- داخلة في الفلسفة ، وبذلك لم تكن القسمة منطقية .

وبعد هذه الملاحظات نود ان نتطرق الى نقطتين :

أولاهما تتعلق بالمنطق ، هل هو من الفلسفة او خارج عنها ؟

والثانية تتعلق بالالهيات من حيث تقسيمها السابق .

اما بالنسبة للنقطة الاولى : فهناك خلاف لخصه الخوارزمي في قوله : «وتنقسم الفلسفة قسمين : احدهما الجزء النظري ، والآخر الجزء العملي ، ومنهم من جعل المنطق حرفا ثالثا غير هذين ، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة ، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها»[٢٤] .

وقد استعرض الشيخ مصطفى عبدالرازق آراء فلاسفة الاسلام في ذلك ، ومن بينهم اخوان الصفاء ، فوجد لديهم تناقضا في الرأي ، اذ في الوقت الذي ينص الاخوان على ان المنطقيات من علوم الفلسفة ، يوجد في رسائلهم فصل في ان المنطق اداة الفيلسوف[٢٥] . وكذلك الامر بالنسبة للفارابي وابن سينا فهما ايضا لم يبديا رأياً صريحاً تجاه هذا الموضوع .

ومصدر هذا الاختلاف يرجع ـ كما يقول النشار ـ الى ان ارسطو لم يعط فكرة صريحة عن ذلك ، ولاحظ المؤرخون : ان ليس ثمة مكان للمنطق في تقسيمه للعلوم النظرية ، ومن هنا استنتجوا : ان المنطق عند ارسطو ليس جزءاً من الفلسفة ، لكن مقدمة فقط لها ، وهذا هو رأي المشائين[٣٦] .

وقد انعكست هذه النظرة الى المنطق على الاسم المأثور لمؤلفات ارسطو المنطقية وهو «الارجانون» Organon اي الاداة والوسيلة[٣٧] .

واما الرواقية فقد اعتبرت المنطق جزءاً من الفلسفة ، حيث قسمتها الى ثلاثة اقسام : المنطق ، وعلم الطبيعة ، وعلم الاخلاق[٣٨] ولكن الشراح الاسكندريين وكذلك الشراح المشائيين سرعان ما قاموا بالتوفيق بين هذين الرأيين ، فاعتبروا المنطق مقدمة للفلسفة وجزءاً منها في الوقت نفسه[٣٩] وأخذ اخوان الصفاء بهذا الرأي .

واذا حاولنا توضيح الامر اكثر نستطيع ان نقول :

يذهب اخوان الصفاء الى ان العلوم الفلسفية بعضها مدارج لبعض آخر ، وبالتالي فان دراسة بعضها تكون مقدمة على دراسة الافرع الاخرى ، فالغرض من النظر في العلوم الرياضية «هو السلوك والتطرق منها الى علوم الطبيعيات ، وغرضهم من النظر في الطبيعيات هو الصعود منها والترقي الى العلوم الالهية»[٤٠] . وهذا يعني ان العلوم الرياضية مقدمة للعلوم الطبيعية ، والطبيعية مقدمة للعلوم الالهية ، فكون المنطق اداة او مقدمة انما هو من هذه الحيثية .

واذا لم نلاحظ هذه الحيثية فانه يكون جزءاً من الفلسفة ، إذ هو يعالج الفكر ، والفكر وقوانينه بعض ما لابد للفلسفة ان تدرسه .

واما النقطة الثانية ففيها أمران :

الامر الاول يتعلق بالتقسيم السابق ، فهم لايقسمونها الى نظرية وعملية كما كان المتعارف في عصرهم وعند غيرهم[٤١] بل يدخلون القسم العملي كله في الالهيات .

الامر الثاني انهم يدخلون السياسة النبوية والمعاد في الفلسفة ، وهذا أمر جديد لم يُسبقوا اليه حسب علمنا .

وقد أشار الشيخ مصطفى عبدالرازق الى هذين الأمرين ، الا انه لم يحاول البحث عن تسويغ لذلك او تفسير ، كما لم يرد عليهم[٤٢] .

لذا فمن الضروري البحث عن المسوغات التي دفعتهم الى الخروج عما كان

متعارفاً عليه في عصرهم حول هذين الأمرين .

نعم قسم اخوان الصفاء الفلسفة تقسيما جديدا ، فالفارابي ، مثلا يقسمها الى صنفين :

صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية .

والثاني به تحصل معرفة الاشياء التي شأنها ان تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى العملية .

والفلسفة العملية أيضاً صنفان : أحدهما الصناعة الخلقية ، والثانية الفلسفة السياسية(٤٣) وهو في ذلك يتبع خطى ارسطو(٤٤) .

وكذلك فعل الخوارزمي (توفى سنة ٣٨٧هـ) حيث قسم الجزء العملي من الفلسفة الى ثلاثة اقسام : «أحدها تدبير نفسه او واحداً خاصاً ، ويسمى علم الاخلاق ، والقسم الثاني تدبير الخاصة ، ويسمى تدبير المنزل ، والقسم الثالث : تدبير العامة ، وهو سياسة المدينة والامة والملك»(٤٥) .

الا ان اخوان الصفاء خالفوا هؤلاء للاسباب التالية فيما نرى :

اولا : ان الاجزاء العملية ـ عند من يقسمون الفلسفة الى نظرية وعملية ـ هي بجموعها تتعلق بتصرف الانسان نحو نفسه وخواصه ومدينته ، وهؤلاء ـ كما مر آنفا ـ متأثرون بأرسطو ، وهو يحدد القسم النظري بما كان موضوعه ـ ولو على الاقل في جوهره ـ ضرورياً ثابتاً ، لايتعلق بارادتنا ، وليس بمقدورنا جعله في حالة غير التي هو عليها ، واما القسم العملي فهو ماليس موضوعه بثابت ، وتعلق بارادتنا ، وكان في وسعنا ان نحوله عن حاله .

والقسم العملي عنده ثلاثة اقسام :

١ـ علم الاخلاق ، وموضوعه ادارة الحياة الفردية .

٢ـ علم تدبير المنزل ، وموضوعه ادارة الاسرة .

٣ـ علم السياسة ، وموضوعه ادارة الدولة .

وأرسطو يجزم بتلاشي الصلة بين الفلسفة النظرية والحياة العملية ، كما انه

يقول : ان الفيلسوف لايتلقى من غيره الاوامر ، وانما هو الذي يجب ان يصدرها ، كما يجب ان يشرِّع القوانين[٤٦] .

ولكن اخوان الصفاء ، كمسلمين ، يرون ان الذي يضع القوانين والقواعد الاخلاقية والمنزلية والادارية والسياسية ليس هو الفيلسوف ، وانما هو النبي ، يتلقاها وحياً من الله ، وبالتالي فان معرفة هذه القوانين جزء من العلوم الالهية التي هي الغرض والغاية من الفلسفة .

وبذلك خالفوا ارسطو ومن تبعه في تقسيمهم الفلسفة على الصورة التي ذكرناها .

ثانيا : راعى اخوان الصفاء في الالهيات الترتيب المنطقي ، او الترتيب الزمني ـ مع تسامح في التعبير ـ فى تسلسل الوجود ، سلسلة متصلة الحلقات .

فأولاً معرفة الباري ، فهو علة العلل ومبدع المبدعات ، وخالق الكائنات .

ثم معرفة الجواهر البسيطة ، العلامة الفعالة ، وهي العقل الفعال ، والنفس الكلية ، وبعد ذلك معرفة مادون ذلك الى منتهى مركز الارض ، ومن ضمنه الانسان ، حسب تسلسل الوجود–كما يأتي في الفصل الثالث من هذا الباب .

والانسان جاء الى هذه الدنيا ليتهذب وتصفو نفسه ، فيكتمل ويستعد للحياة الاخرى ، والله لم يتركه يقضي هذه الفترة ، او يعبر هذه القنطرة دون توجيه وإرشاد ، فوضع له قواعد وأحكاماً وأنزلها إليه من خلال الوحي ، ليسير عليها ويهتدي بهداها ليتحقق له هذا الكمال .

ثم بعد ان ينتقل الانسان الى العالم الآخر يأتي يوم يبعث فيه ويحاسب ، وتوزن اعماله ان خيرا فخير ، وان شرا فشر .

وبذلك كان علم السياسة ، والذي تأخذ السياسة النبوية المقام الاول فيه ، وكذلك علم المعاد ، من العلوم الالهية التي هي القسم الاهم من الفلسفة .

وهنا ايضا وضع اخوان الصفاء اساسا آخر من اسس التوفيق بين الدين والفلسفة بجعلهم علم السياسة وعلم المعاد ضمن العلوم الفلسفية[٤٧] .

هوامش الفصل الاول ـ الباب الثالث

(١) الرسائل ـ الرسالة ٧ ـ ٢٦٦/١ .

(٢) الفارابي ـ احصاء العلوم ١٠٢-١١٣ .

(٣) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٤٣٨/٣-٤٤٢ .

هنا عدة مسائل من المفيد الاشارة اليها اتماما للفائدة وهي :

١ـ استعان علماء الكلام بالفلسفة ، وخاصة بالمنطق ، من خلال ما اطلعوا عليها في العهود الاولى في البرهنة على مسلماتهم وقضاياهم ، وبذلك كان لهم دور هام في التمهيد لانتشار الفلسفة ـ فيما نرى ـ رغم انهم اتخذوا منها موقفا مضادا عندما ترجمت اعمال الفلاسفة اليونان وقامت فلسفة اسلامية .

٢ـ ان الكثير من الفقهاء والمحدثين وقفوا ضد «علم الكلام» واعتبروه بدعة ابتلى بها المسلمون ، وكان على رأس هؤلاء ابو حنيفة النعمان (المتوفى سنة ١٥٠هـ) وسفيان الثوري (المتوفى عام ١٦١هـ) ومالك بن انس (المتوفى ١٧٩) . وكذلك كان ايضا موقف فلاسفة الاسلام ومتصوفته منه ، ولكن لاعتبارات مختلفة .

٣ـ برز اثر انتشار العلوم وتشعبها وتوسع علم الكلام واشتداد المناقشات بين اصحاب الآراء المختلفة علم سمي بـ«آداب البحث والمناظرة» لتنظيم الاصول والآداب التي لابد من مراعاتها والالتزام بها اثناء النقاش ، وقد فرق اهل هذا العلم بين «المناظرة» و«المجادلة» بان الاولى تهدف الى اظهار الحق ، واما الثانية فمهمتها افحام الخصم ، وهي في ذلك لاتلتزم بقوانين وقواعد وآداب متفق عليها . بل ربما يلجأ المرء في المجادلة الى المغالطة والسفسطة ، لان هدفه اسكات الطرف المقابل فقط .

٤ـ كان لفظ المتكلمين يطلق على كل من نظر في مسائل الاعتقاد ، ثم اصبح يطلق على الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون اهل السنة .

وقد عرف علم الكلام ـ كما جاء في المقاصد للأيجي ـ بأنه : علم يقتدر معه اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه . وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي بأنه : علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه ، ويعرفه التفتازاني بانه العلم بالعقائد الدينية على الادلة اليقينية ، واما الشيخ محمد عبده في كتابه : رسالة التوحيد فيقول : التوحيد علم يبحث عن وجود الله وما يجب ان يثبت له من صفات ، وما يجوز ان يوصف به ، وما يجب ان ينفى عنه وعن الرسل لاثبات رسالتهم وما يجب ان يكونوا عليه وما يجب ان ينسب اليهم وما يمتنع ان يلحق بهم .

واما موضوع علم الكلام فهو ذات الله وصفاته .

وسبب تسميته بعلم الكلام فيه وجهات نظر مختلفة ، فمن قائل : انهم كانوا يقولون «الكلام في كذا وكذا» او ان مسألة «الكلام» كصفة لله كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا ، أو لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة ، فكما ان المنطق يمكّن الفيلسوف من الاستدلال فكذلك علم الكلام يورث من يمارسه قدرة على الكلام ، وغير ذلك من وجهات النظر . واما اللفظ الاجنبي لهذا العلم فهو : Dealectical Theology واشار معجم الفلسفة الى ان ديبور هو الذي ابتدعه في كتابه : تأريخ الفلسفة في الاسلام ، واما لدى المسيحية ليطلق

على هذا العلم اللاهوت Theolgy .

(حول علم الكلام ، تعاريفه ، موضوعه ، اسباب التسمية راجع مصطفى عبدالرازق- تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية ٢٥٣-٢٥٨ . ديبور - تأريخ الفلسفة في الاسلام ٦٧-٦٩ . د . عبدالرحمن بدوي - مذاهب الاسلاميين ٧-٣٢ ج١ ، د . احمد محمود صبحي - في علم الكلام ١-٣٨) .

(٤) الرسالة الجامعة ١٠٧/١ .

(٥) الرسائل - الرسالة ٤٠ - ٣٤٥/١ .

(٦) الرسالة ١٣ - ٤٢٧/١ .

(٧) الرسالة ٨ - ٢٩٠/١ .

(٨) الرسالة الجامعة ٩٩/١ .

(٩) توفيق الطويل - اسس الفلسفة ٣٤ .

(١٠) الرسائل - الرسالة الاولى ٤٨/١ .

(١١) الكندي - الرسائل الفلسفية ١٢٧/١ . ابو ريدة - في مقدمته لتحقيق رسائل الكندي ٤٣/١ .

«الأنية» شيء زائد عن الماهية ، وكأنه عرض . «المائية» بمعنى الماهية الا انها لم تعد تستخدم بعد الكندي ، فقد حلت الماهية محلها ، وخاصة بعد ان استقرت مصطلحات الفلسفة على يد الفارابي .

(٢١) الفارابي - الجمع بين رأيي الحكيمين ، الصفحة الاولى .

(١٣) الفارابي - ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ١٣ .

(١٤) الفارابي - الجمع بين رأيي الحكيمين ٨ . وقد ذهب الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتابه : تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية (ص٥٤) من ان التعريف الثاني للفارابي يشعر بقصر الفلسفة على القسم الالهي . ولكن كما ذكرنا ان تعريف الفارابي هذا تعريف بالغاية .

(١٥) الرسائل - الرسالة ٧- ٢٦٧/١ . من الملاحظ ان اخوان الصفاء يستخدمون المصطلحات اليونانية هنا وخاصة في الرياضيات والمنطقيات .

(١٦) الرسائل - الرسالة الاولى ٧٥/١ .

(١٧) الرسائل - الفهرست ٢٢/١ .

(١٨) الرسالة ٧ - ٢٦٧/١-٢٦٩ .

(١٩) الفارابي - احصاء العلوم ٧٠-٧٢ .

(٢٠) القفطي - اخبار الحكماء ١٨٣ . د . مدكور في مقدمته لكتاب المدخل لابن سينا .

(٢١) الرسائل - الرسالة ٧ - ٢٧٠/١ .

(٢٢) الرسالة ٤٢ - ٤٥٩/٣ .

(٢٣) عبدالرحمن بدوي - ارسطو ٤٢ .

(٢٤) الرسائل - الرسالة ٧ - ٢٧٠/١ .

(٢٥) الرسالة ١٨ - ٦٢/٢ .

(٢٦) الرسالة ٧ - ٢٧٢/١ .

(٢٧) الفارابي - احصاء العلوم ٩٧ . اسطقس لفظ يوناني Stoichoion بمعنى الاصل Element ويسمى «اسطقسات» لانها اصول المركبات التي هي المعادن والنباتات والحيوانات .

(٢٨) الرسائل ـ الرسالة ٧ ـ ١/ ٢٧٥ .

(٢٩) سانتلانا ـ تأريخ المذاهب الفلسفية ١/ ٢٧٠ .

(٣٠) الفارابي ـ احصاء العلوم ٧٠ ، ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ٨ .

(٣١) د . محمد غلاب ـ الفلسفة الاغريقية ٢/ ٢٠-٢٢ .

(٣٢) د . مدكور ـ مقدمة لكتاب المدخل لابن سينا ٥٠-٥١ .

(٣٣) عبدالرحمن بدوي ـ المنطق الصوري والرياضي ٩٢ .

(٣٤) الخوارزمي ـ مفاتيح العلوم ٩٣ .

(٣٥) مصطفى عبدالرازق ـ تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية ٥٥ . الرسائل ـ الرسالة ١٣ ـ ١/٤٢٧ .

(٣٦) د . محمد علي سامي النشار ـ مناهج البحث عند مفكري المسلمين ٢٠ .

(٣٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة ٣٦ .

(٣٨) د . عثمان امين ـ الرواقية ٧٨ .

(٣٩) د . علي سامي النشار ـ مناهج البحث عند مفكري المسلمين ١٨-٢٢ .

(٤٠) الرسائل ـ الرسالة الاولى ١/ ٧٥ .

(٤١) ابن مسكويه ـ تهذيب الاخلاق ٣٣ . الخوارزمي ـ مفاتيح العلوم ٨٤ .

(٤٢) مصطفى عبدالرازق ـ تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية ٥٥ .

(٤٣) الفارابي ـ تحصيل السعادة ٢٠ .

(٤٤) د . محمد غلاب ـ الفلسفة الاغريقية ٢/ ١٥ .

(٤٥) الخوارزمي ـ مفاتيح العلوم ٨٤ .

(٤٦) محمد غلاب ـ الفلسفة الاغريقية ٢/ ١٦-١٨ .

(٤٧) لقد تأثر ابن سينا برأي اخوان الصفاء هذا في ادخاله النبوة والمعاد في الالهيات . راجع في ذلك كتابه ، الشفاء ـ الالهيات ٢/ ٤٣٥ وما بعدها .

الفصل الثاني

نظرية المعرفة

في تاريخ الفلسفة اليونانية نجد تيارين متعارضين أشد التعارض منذ عهد سقراط حول نظرية المعرفة .

فالاتجاه السوفسطائي يدعي ان لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وما يتصور انه حقيقة فهو ليس الا انعكاسا للادراك القائم على الحس ، وهذا يختلف من شخص لآخر فالأشياء لي هي كما تبدو لي ، وبالنسبة لك هي كما تبدو لك ، وليس للعقل سلطان على الإدراك .

اما الاتجاه الثاني الذي يمثله سقراط وافلاطون فيرى ان الحقيقة موجودة في ذاتها ، سواء أدركناها أم لم ندركها ، وان العقل هو سبيل المعرفة ، واما المعرفة الحسية فتمثل أدنى درجات السلّم المعرفي ، فهي تختلف ليس فقط باختلاف الافراد ، بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، لذلك فلا يعتمد عليها وحدها[١] .

وهذا الاتجاه الاخير هو الذي ساد بصورة عامة ، سائر المدارس الفلسفية من يونانية ويهودية ، ومسيحية ، واسلامية ، الا ان اخوان الصفاء خرجوا على هذا التيار ، فيما نرى ، وحاولوا ان يستخرجوا من الاتجاهين مذهبا ثالثا ، وهذا ما يمثل رأيهم في نظرية المعرفة .

فهم مع السوفسطائية في تقرير دور الادراك الانساني ، وانه هو الذي يمنح الحقيقة قيمتها ، ولكن ليسوا معهم في انكار الحقيقة المطلقة ، كما لا يتفقون معهم في ان المعرفة الانسانية تقتصر على الحسية .

وكذلك هم مع العقليين في ان للحقيقة وجودها الذاتي ، ولكن ليسوا معهم في اهمال دور الادراك الانساني في كشف الحقيقة .

ومن ناحية اخرى ينكر اخوان الصفاء المعلومات الاولية الفطرية ، فيذهبون الى انها كلها مأخوذة من الحواس . وسنتطرق الى ذلك بإفاضة في اثناء هذا الفصل .

طرق المعرفة وانواعها

يتكون الانسان في رأي اخوان الصفاء ، من نفس وجسد ، وغايته ان يرتقي الى عالم الأفلاك ، والمعرفة ليست الا طريقة ووسيلة لهذا الارتقاء(٢) .

وقد أدت ثنائية الانسان الى ثنائية المعرفة ، فهناك معرفة تتعلق بأمر الجسد الطبيعي ولاتخرج هذه المعرفة عن حدود دراسة الطبيعة ، وهي المعرفة الكسبية ، حسية ، او عقلية ، او برهانية .

وتختص المعرفة الاخرى بالنفس من حيث هي ، وهي أرقى وأرفع من المعرفة الاولى والنفس تلقاها دون اكتساب وتعلم ، كل مافي الامر هو ان الانسان اذا أكمل المعرفة الطبيعية على خير وجه ، ووجه نفسه نحو المعرفة الاخرى فقد تأتيه منحة من الله ، وتلك هي المعرفة اللدنيَّة او العيانية .

فالاخوان يقولون بنوعين من المعرفة ، معرفة لدنية ومعرفة كسبية .

فالمعرفة الكسبية عبارة عن ثلاث مراحل ، كل مرحلة اذا أحكمت تؤدي الى التي تليها ، وهذه المراحل هي : الحواس ، والعقل ، والبرهان .

وبذلك كانت طرق المعرفة في رأي اخوان الصفاء أربعاً : الحسية والعقلية والبرهانية والعيانية . ونتناول كل واحدة منها بتفصيل حسب الترتيب :

١ـ المعرفة الحسية :

الحواس هي آلات جسدانية ، او مجموعة من اعضاء معينة من الجسم ، وهي خمس : العين ، والاذن ، واللسان ، والأنف ، واليد .

وكل معرفة حسية ففيها : حاس ، ومحسوس ، وحس ، واحساس ، وقوة حساسة .

الحاسة : هي العضو المنوط به نوع خاص من الادراك .

المحسوسات : هي الاشياء المدركة بالحس . والمدركة بالحواس هي أعراض حالّة في الاجسام الطبيعية ، مؤثرة في الحواس ، متغيرة لكيفية مزاجها .

الحس : هو تغير مزاج الحواس عن مباشرة المحسوس لها .

الاحساس : هو شعور القوى الحساسة لتغيرات كيفية أمزجة الحواس .

القوة الحساسة : هي قوة روحانية ، نفسانية ، يختص كل منها بعضو من اعضاء الجسد(٣) .

فالحواس لاتدرك الشيء من حيث هي بالذات ، بل من حيث هي ادوات للنفس ، فالنفس هي التي ترى بالعين ، وتسمع بالاذن وهكذا(٤) .

ويتفق الاخوان مع افلوطين في ان كل احساس على حدة لايمكن ان يفسر بالانطباع الجسمي ، كما لايمكن ان ينسب الاحساس الى النفس وحدها ، فلو تركت النفس وحدها لما أدركت اي شيء إدراكاً حسياً ، ويرى افلوطين انه لابد في الادراك الحسي من شروط ثلاثة :

الموضوع الذى يدرك ، والنفس ، والعضو البدني الذي هو واسطة الادراك(٥) . ويستخدم الانسان الحواس لطلب المعرفة من اول ايام الصبا ، ويشترك الناس كلهم فيها ، وتشاركهم الحيوانات(٦) وبذلك تكون المعرفة الحسية أدنى انواع المعارف .

وكل حاسة لكي تدرك محسوساتها ، فهي بحاجة الى توفر شروط ، ومتى عدمت واحدة منها ، عوّقها عن ادراك محسوساتها على حقيقتها .

مثال ذلك القوة الباصرة ، فانها تحتاج في ادراكها الى المبصرات . . الى ضوء ما ، والى بعد ما ، والى محاذاة ما ، والى وضع ما ، فمتى عدم شيء منها عاقها ذلك عن ادراك المبصرات ، بحقائقها ، وعلى هذا القياس حكم سائر الحواس(٧) .

وحيث ان الحواس ادوات عضوية فان الحالة الصحية لكل حاسة لها تاثيرها في عملها(٨) .

واذا كان اخوان الصفاء اتفقوا مع افلوطين في دور النفس في الادراك الحسي الا انهم يختلفون معه في تقرير وجود الوسط المادي بين أداة الحس والشيء المحسّ ،

فهو ينكر ان يكون الهواء واسطة الابصار ، فالضوء مثلاعنده ، ينتقل مباشرة من المرئي الى العين دون الحاجة الى الواسطة ، وكذلك الامر بالنسبة للسمع .

وهم في ذلك يتفقون مع الرواقيين القائلين بوجود الوسط ، ففي حالة السمع تصور الاذن نفسا سمعيا ينتشر في موجات دائرية حول الرأس ، مشابهة للموجات التى يبعثها حجر يلقى به في الماء[٩] .

وفي ذلك يقول اخوان الصفاء : «ان الهواء لشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركة أجزائه يتخلل الاجسام كلها ، فاذا صادف جسم جسما انسلّ ذلك الهواء من بينهما بحميَّة وتدافع وتموّج الى جميع الجهات ، فحدث من حركته شكل كروي ، واتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجاج فيها ، او الماء الساكن اذا القى فيه حجر ، فيتزاحم الماء حتى يبلغ الى اطراف الغدير ، وكلما اتسع ذلك الشكل ، ضعفت حركته وتموجه الى ان يسكن ويضمحل»[١٠] .

وفيما يتعلق بالمعرفة الحسية فقد رفع الاخوان شأنها ، ولم ينظروا اليها نظرة افلاطون فهي ليست مخادعة كما يقول ، بل هناك ظروف تتدخل في عملية الاحساس ، ثم تتهم الحواس بالغش والخداع دون وجه حق .

ويشرحون ذلك بأن كل حاسة من الحواس لها مدركات بالذات ، ومدركات بالعرض ، وهي لا تخطئ في الاولى وانما تخطىء في الثانية ، فمن المدركات بالذات للبصر . . الضياء والظلام ، واما الالوان فتدركها العين بتوسط النور والضياء ، واما الاجسام واشكالها فبتوسط الالوان ، وهكذا ، وكلما كثرت الوسائط بينه وبين النظر كان الخطأ فيه اكثر[١١] .

ويذهب الاخوان الى ان دخول الخطأ على المتأملين في حقائق الاشياء المحسوسة يرجع الى حكمهم على حقيقتها بحاسة واحدة .

مثال ذلك : السراب ، فمن يتأمله يظن انه غدران وانهار ، ولم يأت الخطأ هنا من حاسة البصر ، وانما دخل عليه لانه حكم على حقيقته بحاسة واحدة ، وليس كل الاشياء تعرف حقائقها بحاسة واحدة ، فحاسة البصر لاتدرك الا الالوان والاشكال ، وحقيقة الماء لاتعرف الا بالذوق ، ذلك ان كثيرا من الاجسام السيّالة

تشبه الماء في لونه ، مثل الخل المصعّد والنفط الابيض ، وما شاكل ذلك[١٢] .

ونلاحظ ان الاخوان هنا متأثرون بارسطو ، فهو يشيد بالمعرفة الحسية ، ويرى انها لايمكن ان تكون مخطئة في ذاتها ، لانها تصور صرف ، والتصورات لايحكم عليها بالصدق او بالكذب ، وانما الربط بينها هو الذي يجعلها قابلة لأن يحكم عليها بالصدق او بالكذب ، ويتم هذا الربط عن طريق الخيال او عن طريق الحكم ، ومن هنا ينشأ خطأ الحواس بأن يربط بين مدلولات حسية مختلفة ليس بينها ارتباط في الواقع[١٣] .

فمثلا ان اللون محسوس البصر ، والصوت محسوس السمع ، فان اخطأ الحس فلايخطىء في موضوعه ، اي في اللون او الصوت ، بل في ماهية الشيء الملون او الصائت وفي مكانه ، ومتى كانت الحواس سليمة ، ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة ، فان الخطأ يمتنع عليها .

والرواقيون تبعوا ارسطو في ذلك ، فذهبوا الى ان قليلا من العناية يكفل لنا اجتناب خداع الحواس ، اذ ان لكل جنس من المحسوسات حاسة تعرف بها حقيقة ذلك الجنس ، ولاينبغي ان يحكم عليها بحاسة اخرى[١٤] .

٢ـ العقل والمعرفة العقلية :

العقل اسم مشترك يقال على معنيين ، أحدهما ما يذكره بعض الفلاسفة على انه اول موجود اخترعه البارى ـ وسنتكلم عليه في الفصل التالي ـ وهو يوصف بالفعال ، والثاني ـ وهو ما نحن بصدده ـ ينقسم الى قسمين : غريزي ، ومكتسب .

اما العقل الغريزي فقد عرّفه اخوان الصفاء بأنه :

«قوة من قوى النفس الانسانية التي فعلها التفكير ، والرويّة ، والتمييز وما شاكلها »(١٥) كما عرفوه ايضا بأنه : «التمييز الذي يخص كل واحد من اشخاص الانسان دون سائر الحيوانات »[١٦] .

وجاء التعريف الاول له كقوة نفسية ، واما الثاني فكوظيفة لهذه القوة .

وعندما يطلق الاخوان العقل في هذا المقام فانما يقصدون به العقل الغريزي .

وتشترك في العملية العقلية عدة قوى متعاونة فيما بينها ، فالقوة المتخيلة ، مركزها مقدم الدماغ ، وهي تلتقط صور المحسوسات ، وتميزها ، وتقدمها الى القوة المفكرة التي مركزها وسط الدماغ ، وهي بعد تناولها الصور من المخيلة تميزها وتفصل بعضها عن بعض ، ثم تدفعها الى القوة الحافظة التي مركزها مؤخر الدماغ ، ومهمتها حفظ تلك الصور والمعلومات الى وقت التذكار(١٧) .

وتمتاز القوة المفكرة بانها فوق سائر القوى النفسية ، لذلك فأفعالها كثيرة تستغرق فيها أفعال سائر القوى ، لأن من أفعالها ما تخصها وحدها ، ومنها ما تشاركها فيه قوى أخرى(١٨) واول فعل القوة المفكرة هو تأملها في صور المحسوسات المنطبعة في المخيلة ، فيتأملها واحدة واحدة ، لتعرّف معانيها ، وكمياتها وكيفياتها ، وخواصها ، ومنافعها ، ومضارها ، فاذا حصل العلم بهذه المعاني اودعتها القوة الحافظة(١٩) .

وقد شبه الاخوان الانسان بمدينة او عالم صغير ، فيه جميع مافي المدينة من مرافق ومؤسسات واعمال ، والمدينة بحاجة الى رئيس لئلا يختل النظام ويدبّ الخلاف ، ويكون هو المرجع والحاكم ، فكذلك العقل او القوة المفكرة بالنسبة للانسان ، فهو رئيس جميع القوى الموجودة فيه(٢٠) .

ويأخذ العقل معلوماته من الحس ، فمن كان أكثر محسوسات ، ولها أكثر تأملاً ، وللمتخيلات أجود اعتباراً ، فإن الاشياء المعقولة عنده أكثر عدداً(٢١) .

وكما ان المعرفة الحسية بأداة من أدواتها تختلف من شخص لآخر ، تبعاً لسلامة تلك الأداة وصحتها ، فكذلك الامر بالنسبة للقوة المفكرة ، فمتى كان وسط الدماغ معتدلا طبيعيا ، سالماً من الآفات العارضة . . كان فكر الانسان ورويّته وتمييزه وفهمه على ماينبغي ، ومتى عرضت له آفة ، أو مرض ، او خروج عن الاعتدال . . فان القوة المفكرة تتأثر بذلك ، ولاتستطيع القيام بأعمالها كما لو كانت سليمة(٢٢) ويتفق هذا مع ما اثبته العلم من ان التعب العقلي او قصوره ناشيء عن تعب او قصور فسيولوجي ، كما شاهد العلماء ان ضمور الغدد الدرقية يوقف النمو العقلي ويسبب البلاهة(٢٣) .

والعقل يحصل عند تكثر المحسوسات ، ويجد الانسان بينها متشابهات ومختلفات فحينما يريد ان يجمع بين المتشابهات ، ويفصل بين المختلفات تتكون لديه حصيلة من الكليات ، وهذه الحصيلة تسمى العقل ، او العقل الغريزي ، وبذلك لم يكن العقل الا الخبرة المتولدة من تراكم المحسوسات والتجربة والمعاناة ، وفي ذلك يقول الاخوان :

ان العقل للانسان «ليس هو شيئا سوى النفس الناطقة ، اذا تصورت رسوم المحسوسات في ذاتها ، ميزت بفكرها بين أجناسها وأنواعها واشخاصها ، وعرفت جواهرها واعراضها ، وجربت امور الدنيا واعتبرت تصاريف الايام بين اهلها»[٢٤] .

ويؤكدون في موضع آخر من الرسائل على ان «العقل الانساني ليس شيئاً سوى النفس الناطقة اذا هو كبر وشاخ بعد أيام الصبا ، وذلك ان النفس بعد ارتباطها بالجسد كانت ساذجة لاعلم لها من العلوم ، ولاخلق من الاخلاق ، ولارأي من الآراء ، ولاتدبير ولاسياسة ، ولا رياضة في ادب»[٢٥] .

«وما لاتدركه الحواس بوجه من الوجوه لاتتخيله الاوهام ، وما لاتتخيله الاوهام لاتتصوره العقول»[٢٦] .

واذا كان التفكير يتأثر بحالة الجسم الصحية ، فإنه يتأثر بالمذاهب الاخلاقية التي يعيش الفرد في ظلها ، وكذلك يتأثر بالتعليم والتربية ، ومن الممكن ان نقول ، بناء على رأي الاخوان : ان العقل وليد البيئة ، ومن هنا نرى الناس مختلفين في آرائهم وافكارهم وعقولهم[٢٧] .

ويتفق هذا مع ماوصل اليه بافلوف Pavlov في مطلع هذا القرن من ان الحياة العقلية عند الانسان تستلزم بيئة (اجتماعية بالدرجة الاولى) ملتحمة به ، ومستقلة عنه في آن واحد ، تتبادل معه الأثر عبر الحواس ، واللغة ، والمعرفة ، من ناحية اخرى .

ومعنى هذا ان الحياة العقلية هي وظيفة الدماغ عند تفاعله مع البيئة المحيطة به ، حيث تنعكس في الدماغ صور الاشياء والظواهر[٢٨] .

٣ـ البرهان والمعرفة البرهانية :

العقل الغريزي يفكر ويتأمل ويربط ويفصل بين المحسوسات ، فهو كالميزان ، والامور التي يتناولها بالوزن هي المحسوسات ، ولكن كيفية الوزن او تلك القواعد والقوانين التي بموجبها تتم عملية الوزن ، فانما هي تأتي من المعلومات البرهانية التي تسمى « بالعقل المكتسب »[٢٩] .

فالإنسان يأخذ اكثر معلوماته بطريق القياس ، والقياس حكمه تارة يكون صواباً وتارة يكون خطأً ، والانسان مجبول على استعمال القياس منذ صغره ، لذلك كان بحاجة الى طريق يعصمه من الخطأ في القياس ، وهذه الطريقة هي البرهان ، او العقل المكتسب ، على اختلاف في التعبير[٣٠] .

لذلك فاذا كان العقل ميزان المحسوسات فان البرهان ميزان العقل[٣١] وهذا قريب من القول المشهور : الانسان مقيد بالعقل ، والعقل مقيد بالمنطق .

وان اوائل صناعة البرهان مأخوذة مما في بداية العقول ، وما في بداية العقول مأخوذة من الحواس[٣٢] ومن هنا نرى الارتباط العضوي بين المعلومات الحسية والبرهان ، والتدرج المعرفي من المعرفة الحسية الى البرهان .

والبرهان نوعان : هندسي ، ومنطقي ، ولا يكون البرهان الامن نتائج صادقة ، والنتيجة الصادقة لا بد لها من مقدمتين صادقتين او اكثر[٣٣] .

وهذه المقدمات الصادقة هي مما في اوائل العقول ، ويستخرج من نتائجها معلومات اخرى ليست بمحسوسات ، ولامعلومات بأوائل العقول ، بل مكتسبة بالبراهين الضروية ، ثم تكون هذه المعلومات المكتسبة مقدمات وقياسات ، وتستخرج من نتائجها معلومات أخرى هي أدق وألطف مما قبلها ، وهكذا يستمر الانسان طوال حياته[٣٤] .

واذا اكثر الانسان التأمل في الامور المحسوسة ، واعتبر أحوالها بفكره ، وميّزها برويّته ، كثرت المعلومات العقلية في نفسه ، واذا استعمل هذه المعلومات بالقياسات واستخرج نتائجها . . كثرت المعلومات البرهانية في نفسه ، وكل نفس كثرت معلوماتها البرهانية ، كانت قوتها على تصور الأمور

الروحانية ـ التي هي صور مجردة عن المادة ـ بحسب ذلك[٣٥] .

ومن خلال ما تقدم يمكن القول بان العقل المكتسب او البرهان ليس الا الخبرة الرفيعة الراقية .

٤ـ الوحي والإلهام او المعرفة العيانية :

سبق في اول الفصل ان هناك نوعاً من المعرفة غير مكتسبة ، وهي ذات صلة مباشرة بالنفس ، ولا تأتي عن طريق أداة او عضو من أعضاء الجسد ، وهي آخر مرحلة من مراحل المعرفة الانسانية وأعلاها ، وقد عبر عنها الاخوان بالوحي والإلهام[٣٦] وقد تكلمنا في فصل النبوة على الوحي بما فيه الكفاية ، واما الإلهام فهو خاص بالاولياء وهذه المرتبة دون النبوة ، وهي أعلى مرتبة يصل اليها الانسان بعد النبوة .

والولي ـ عند الاخوان ـ مؤيَّد بملك من الملائكة ، يلهمه بإذن الله ، ولكن بعد ان يكون لدى الشخص استعداد معرفي وخلقي[٣٧] .

لذلك فرؤية الاولياء «ليست كرؤية الاشخاص والاشباح ، والصور والاجناس ، والانواع والجواهر والاعراض ، والصناعات والموصوفات ، في الاماكن والمحاذيات ، ولكن بنوع أشرف منها وأعلى ، وفوق كل وصف جسماني ، ونعت جرماني ، وهي رؤية نور بنور لنور في نور من نور ، كما قال الله تعالى : مثل نوره كمشكاة فيها مصباح.. الآية »[٣٨] .

او ما ينقل الاخوان عن احد الاولياء : «اجد قلبي كالمرآة ، تتراءى فيه حقايق الاشياء ، وأجد لساني يجري على الصواب ، من غير تكلف مني ، واجد نفسي كالترجمان تسمع من وراء الحجاب ، وتعبر وتؤدي الى ابناء جنسي مما تسمع بلا تصنع مني »[٣٩] .

وهذه المعرفة العيانية ـ وحياً كانت أو إلهاماً ـ ضرورية للانسان ، كنوع ، او ككل لأنه من خلال هذا الطريق فقط ، يقبل الفيض من النفس الكلية ، فالامور الإلهية لا تدركها الحواس ، ولاتتصورها الاوهام ، ولا تعرف كنهها العقول ، ولكن البراهين الصادقة باعثة للعقول على الاقرار بها والقبول لها[٤٠] .

هذه هي طرق المعرفة عند اخوان الصفاء ، وهي اربعة كما ذكرنا بالتفصيل ،

وليست خمسة كما زعم ذلك عمر فروخ[٤١] وان المعرفة العيانية تمثل أعلى طرق المعرفة في رأي الاخوان خلافا لما ذهب اليه بعض الباحثين من ان المعرفة عند اخوان الصفاء كسبية ، وليست عيانيّة ، وانهم التمسوا أسباب معرفة الغيبيات بكل وسائل المعرفة الكسبية[٤٢] .

مصادر مذهب اخوان الصفاء في المعرفة

مرَّ ان المعرفة الصفائية نوعان : احدهما كسبي ، والثاني عياني .

فرأيهم في المعرفة الكسبية مطابق لما نقله الفارابي عن مذهب ارسطو في المعرفة ، في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» من ان المعرفة الارسطية تجريبية ، وان الحس هو اساس المعرفة فـ«من فقد حسا ما ، فقد فقد علما ما» فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ، وعن غير قصد ، أولاً فأولاً ، دون ان يشعر بذلك الانسان ، وهذا هو الذى يدفع البعض الى الادعاء بأن المعارف الاولية مولودة مع الانسان . فاذا حصلت هذه المعارف الحسية في النفس صارت النفس عاقلة «اذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب» وكلما كثرت هذه التجارب كانت النفس أتم عقلاً[٤٣] .

وبناء على شرح الفارابي هذا ، نستطيع القول ان المعرفة الكسبية لدى اخوان الصفاء هي ارسطية ، الا ان السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : هل هذا هو مذهب ارسطو في المعرفة حقا ؟ وان المعرفة العقلية عنده تجريبية لا فطرية ؟ .

ان ارسطو ، كما يرى بعض الباحثين ، مضطرب في مباحثه في المعرفة ، فتارة نجده تجريبياً ، فيذهب الى ان مصدر المعلومات الاولية هو العقل ، ولكن اكتشافها يأتي عن طريق الاستقراء ، فمصدر كل معرفة هو التجربة الحسية ، والأصل في نشأة الكليات انها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الانسان بعضها الى بعض ، ويتصور انها تكوِّن معنى عاماً[٤٤] . على نحو ما عرضه الفارابي ، لذلك فالمحروم حاسةً . محروم المعارف المتعلقة بها[٤٥] . الا ان ارسطو يعود فيصوغ معرفته هذه المرة صياغة عقلية ، بحيث تكون المعرفة العقلية

عنده فطرية ، لاتجريبية ، فيقول : «ان العقل مفارق» لكل عضو ، اى ليس له عضو يعينه الى موضوع ، ويشاركه في فعله[٤٦] كما ينص على أنه يوجد في النفس قوة هي العقل ، وهذا العقل هو الذي يدرك المعاني الاولية الفطرية ، وهي لايمكن ان تستخلص من المحسوسات ، فلابد من وجود قوة خالصة[٤٧] .

ثم يصرح أرسطو بأن في النفس الانسانية عقلين ، عقل مماثل للمادة ، يسمى : العقل الهيولاني ، وعقل مماثل للعلة الفاعلة ، ويسمى : العقل الفعال .

واذا كان العقل الهيولاني هو الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد اليه ، وليس له وظيفة ايجابية . . فان العقل الفعال هو الذى يستخرج هذه الاشياء من حالة الصور الحسية السلبية الى حالة المدركات العقلية العامة .

والعقل الفعال ، مادام فاعلا فلابد ان يكون حاصلا من قبل على هذه الصور ، والصور التي حصل العقل عليها تكون صورا عقلية صرفة ، والحاصل على الصور العقلية الصرفة صورة صرفة ، وبذلك يخرج عن منطق الحس[٤٨] .

وإزاء هذه المقارنة بين اخوان الصفاء وارسطو في تحديد تجريبية المعرفة العقلية او فطريتها نجد انفسنا امام فرضين :

اما ان يكون الاخوان قد اخذوا بمذهب ارسطو في المعرفة بناء على شرح الفارابي له ، واما انهم قد اطلعوا على مافي مذهبه من اضطراب ، فشقوا لنفسهم طريقاً مستقلاً . وسواء أكان هذا أم ذاك ، فان المعرفة الصفائية ليست ارسطية ، وانما هي مادية تجريبية ، لأن الفارابي اعتمد في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» على مالم تصح نسبته الى ارسطو من كتب[٤٩] .

واذا اضفنا الى ذلك هذا الاتجاه العقلي الصرف عند ارسطو ـ وهو مايبدو واضحا عند حديثه عن العقل الفعال ، وانه صورة محضة ، متعالية عن احكام الجسد ، وحاصلة على المبادىء الفطرية التي بها تكتسب الكليات من الجزئيات ـ وضحت لنا المفارقة بين رأي الاخوان في وجود الاسس التجريبية للمعرفة العقلية ، وبين ما يمكن ان يكون راجحا في مذهب ارسطو من وجود الاسس الفطرية المتعالية على التجربة بالنسبة للمعرفة العقلية .

واذا ما القينا نظرة على المعرفة الرواقية فقد يمكن ان نقول في بادىء الامر ان اخوان الصفاء أخذوا بمذهبهم في هذا الموضوع .

اذ الرواقية تذهب الى أن العقل قابل للآثار الحسية ، منفعل ، فما يسمى بالمدركات العقلية ليس صورا لحقائق ميتافيزيقية موجودة فعلا خارج اذهاننا ، بل هي افكار عقولنا ، انتزعناها مما صادفناه في الحياة من جزئيات ، فجمعنا كل طائفة من الاشياء في جنس واحد ، واطلقنا عليه اسماً مشتركاً .

وقد صرح الرواقيون بالمبدأ الحسي القائل : « لا شيء في الذهن ما لم يكن في الحواس » والعقل هو تلك القوة التي تربط الافكار والمعاني ، ربطا يتألف من نظام يسمى بالعلم ، والعقل في عمله يستند الى مبادىء وقواعد تسمى « المعاني الشائعة والأوليات » .

ويعبر رأي الرواقيين هذا ، عن ان المعرفة التجريبية اساس للمعرفة العقلية ، ولكن عندما نبحث عن المقصود « بالأوليّات » نجدهم يحددونها بأنها بدايات وأسس لكل نوع من انواع المعرفة ، وهي سابقة على التجربة نفسها(٥٠) .

وبذلك لم يكن مذهب اخوان الصفاء في المعرفة رواقياً ، مثلما لم يكن أرسطياً ايضا .

بين اخوان الصفاء وجون لوك

ان تجريبية المعرفة الكسبية عند اخوان الصفاء ، لتبدو لنا في صورة أوضح اذا ما ألقينا نظرة على الاتجاه المادي في المعرفة الانسانية لدى المذهب التجريبي الحديث ، وبالذات لدى جون لوك Looke ، فعنده ان جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها مايمكن عدّه فطريا ، اذ ليس في العقل شيء الا وقد سبق وجوده في الحس اولا ، فالتجربة عند لوك تشمل نوعين :

١ـ الاحساس : وهو التجربة الظاهرة التي تقع على الاشياء الخارجية (المحسوسات) .

٢ـ التفكير : وهو التجربة الباطنة التي تقع على أحوال النفس .

فالتجربة بهذا المعنى هي المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فقد حاسة ، فقد المعاني المتعلقة بها ، والعقل يولد صحيفة بيضاء مهيأة لنقل ماتخط عليه التجربة من معان ومبادىء .

ان الاحساس ينقل الى الذهن صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وتنشأ بالتفكير الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

وموقف النفس سلبي وايجابي ، كل من ناحية ، سلبي حيث تتقبل كل ما يصل اليها ، وايجابي حيث تخلق من العناصر الاولى التي قدمتها التجربة ، فتركب منها أفكارا جديدة ، وتكوّن صوراً لا وجود لها في العالم الخارجي .

ويستشهد لوك لذلك بدراسة اللغة ، فان الالفاظ في الاصل تدل على جزئيات مادية ، ثم اطلقت بالتدريج على ضربين ، احدهما من الجزئيات الى الكليات ، بملاحظة التشابه ، واسقاط الاعراض الذاتية . والنوع الآخر من الماديات الى الروحيات بالتشبيه والمجاز ، وهكذا فلايوجد في العقل شيء الا وقد سبق وجوده في الحس .

فالمعارف الاولية اذا كانت عند العقليين حقائق فطرية في العقل ، واضحة بذاتها ، وصادقة بالضرورة ، ولم تأت من التجربة ، كمبدأ عدم التناقض ، والاوليات الرياضية... الخ ، وتقوم هذه المبادئ في كل عقل منذ ولادة الانسان . فهي عند جون لوك وبقية التجريبيين موضع الانكار ، وليست ، في واقع الامر عندهم ، الا وليدة التجربة ، فمبدأ عدم التناقض غير معروف عند الاطفال ، والبله ، والقبائل البدائية ، وفكرة الالوهية تختلف من شعب الى شعب ، ومن جيل الى جيل ، ولو كانت هناك مبادىء فطرية حقا لما فهمنا كيف تجمع الامم على الخطأ في عصور متتالية(٥١) .

واما عند اخوان الصفاء فقد سبق ان المعلومات الاولية مأخوذة من الحواس ، « والدليل على ذلك : الصبي ، لولا انه قدر ان عشر جوزات أكثر من خمس ، او خشبة طولها عشرة أذرع أطول من أخرى لها ستة أذرع . فمن أين كان يعلم ان الكل اكثر من الجزء ؟ وعلى هذا القياس حكم سائر المعقولات ، فانها مأخوذة

اوائلها من الحواس » فما يطلق عليه اوائل العقول ليست مركوزة في النفس ، وإنما مكتسبة بطريق الحس .

وهذه المعقولات الاولية التي يدعي العقليون انها فطرية ، يرى الاخوان ان بعضها خفي يحتاج الى تأمل شديد ، ونظر دقيق[٥٢] فالفكر يولد « مثل ورق ابيض نقي لم يكتب فيه شيء »[٥٣] الا انه « علاّمة بالقوة » وبالتعليم « يصير علاّمة بالفعل »[٥٤] .

ثم يشرح الاخوان كيفية تكون هذه المعقولات الاولية ، فيقولون :

« ان هذه المعلومات التي تسمى أوائل في العقول ، انما تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الامور المحسوسة شيئا بعد شيء ، وتصفحها جزءاً بحد جزء وتأملها شخصاً بعد شخص ، فاذا وجدوا منها اشخاصا كثيرة تشملها صفة واحدة ، حصل في نفوسهم بهذا الاعتبار : ان كل ماكان من جنس ذلك الشخص ومن جنس ذلك الجزء هذا حكمه ، وان لم يكونوا يشاهدون جميع اجزاء ذلك الجنس واشخاص ذلك النوع ، ومثال ذلك : ان الصبي اذا ترعرع واستوى ، واخذ يتأمل اشخاص الحيوانات واحدا بعد واحد ، فيجدها كلها تحس وتتحرك ، فيعلم عند ذلك أن كل ماكان من جنسها هذا حكمه ، وهكذا »[٥٥] .

فعملية الانتقال من « القوة » الى « الفعل » كانت نتيجة الاستقراء والاستقصاء والبحث ، ولم تكن نتيجة تدخل العقل الفعال كما ذهب الى ذلك الفارابي[٥٦] .

ومما سبق تبين لنا تجريبية المعرفة العقلية عند اخوان الصفاء ، الا انهم لم يقفوا عندها كما وقف الكثير من الفلاسفة ، بل انتقلوا منها الى المعرفة العيانية وحيا كانت او الهاما ، ولكن بعد ان حددوا لكل من المعرفة الكسبية والمعرفة العيانية مجالها الخاص ، وطرقها الخاصة بها ، وقد سبق الاشارة الى ذلك ايضا في فصل النبوة .

وهذه المعرفة العيانيّة او الاشراقية هي أعلى الطرق ، وغاية ما يصل اليها الانسان ، وهي اسلامية الجذور والاصول ، ولاضير اذا قلنا : انهم استأنسوا باقوال افلوطين في الصياغة والتعبير والشرح والتفسير .

هوامش الفصل الثاني ـ الباب الثالث

(١) معظم الذين كتبوا عن الفلسفة اليونانية تناولوا هذا الموضوع بتفصيل ، وعلى سبيل المثال راجع : برتراند رسل ـ تأريخ الفلسفة الغربية . يوسف كرم تأريخ الفلسفة اليونانية ، محمد غلاب ـ الفلسفة الاغريقية .
« سوفسطائية Sophistics » تطلق على معنيين الاول تلك الحركة الفكرية التي ازدهرت في بلاد اليونان عامة ، وفي اثينا خاصة ابان الخمسين سنة الاخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد والتي كان من زعمائها المبرزين بروتاجوراس وجورجياس ، وبروريكوس . والمعنى الثاني ذلك النوع من الفلسفة القائمة على اقاويل لفظية خالية من الجد والرصانة (المعجم الفلسفي ١١١) .

(٢) تناولنا هذا الموضوع بتفصيل في فصل الاخلاق من هذا الباب .

(٣) الرسائل ـ الرسالة ٢٤ ـ ٢/ ٤٠١ .

(٤) الرسالة ٢٣ ـ ٢/ ٣٨٥ .

(٥) فؤاد زكريا ـ مقدمة التساعية الرابعة لافلوطين ١٢٩ .

(٦) الرسائل ـ الرسالة ٢٤ ـ ٢/ ٣٨٦ .

(٧) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٠٩ .

(٨) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٠٥ .

(٩) فؤاد زكريا ـ مقدمة التساعية الرابعة لافلوطين ١٢٩ .

(١٠) الرسائل ـ الرسالة ٢٤ ـ ٢/ ٤٠٧ .

(١١) الرسالة ٣١ ـ ٣/ ١٠٦-١٠٧ .

(١٢) الرسالة ١٤ ـ ١/ ٤٤٠ . ويرى بعض الباحثين ان اخوان الصفاء بينوا في مهارة علمية تعليل كل حاسة وكيفية اداء وظيفتها ، وقد اظهرت النظريات العلمية الحديثة صدق حدسهم . راجع عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ١٧١-١٧٢ . جميل صليبا ـ دروس في الفلسفة (علم النفس) ٢٠٤وما بعدها .

(١٣) عبدالرحمن بدوي ـ ارسطو ٦٦-٦٧ .

(١٤) رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ١/ ٤٢٦-٤٤٠ . ومما يذكر بهذه المناسبة ان الملك بطليموس سمع بمذهب الرواقيين في الادراك الحسي فدعا للعشاء فيلسوفا رواقيا اسمه «سفيروس» وهو تلميذ مباشر ل «زينون» فقدم للفيلسوف رمانة مصنوعة من الشمع فأخذ الفيلسوف في محاولة اكلها ، وعندئذ ضحك الملك ، فأجاب الفيلسوف بانه لم يحس يقينا في كونها رمانة حقيقية ، لكنه استبعد ان يكون على المائدة الملكية شيء مما لايصلح ان يكون طعاما للانسان .

(١٥) الرسائل ـ الرسالة ٣٥ ـ ٣/ ٢٣٢ .

(١٦) الرسالة ٤١ ـ ٣/ ٣٨٦ .

(١٧) الرسالة ٢٤ ـ ٢/ ٤١٤ .

(١٨) الرسالة ٣٥ ـ ٣/ ٢٤٦ .

(١٩) الرسالة ٣٥ ـ ٣/ ٢٤٣ .

(٢٠) الرسالة ٢٣ ـ ٢/ ٣٨٠-٣٨٢ .

(٢١) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٢٥ .

(٢٢) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٠٧ .

(٢٣) جميل صليبا ـ دروس في الفلسفة (علم النفس) ٧٣-٧٤ .
(٢٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٢٥ .
(٢٥) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٥٧ .
(٢٦) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٢٤ .
(٢٧) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٢٦ .
(٢٨) نوري جعفر ـ الحياة العقلية عند الانسان (مجلة كلية الآداب ـ الجامعة الليبية ، العدد ٣ لسنة ١٩٦٩) .
(٢٩) الرسائل ـ الرسالة ١٣ ـ ١/ ٤٢٥ .
(٣٠) الرسالة ١٤ ـ ١/ ٤٣٢-٤٣٣ .
(٣١) الرسالة ٣١ ـ ٣/ ٩٠ .
(٣٢) الرسالة ١٤ ـ ١/٤٤٤ .
(٣٣) الرسالة ١٤ ـ ١/٤٤٥ .
(٣٤) الرسالة ١٤ ـ ١/ ٤٥٠ .
(٣٥) الرسالة ١٤ ـ ١/ ٤٥١ .
(٣٦) الرسالة ٣ ـ ١/ ١٥٤ . والرسالة ٣٨ ـ ٣/ ٣٠٣ .
(٣٧) الرسالة ٤٦ ـ ٤/ ٩٠-٩٧ .
(٣٨) الرسالة ٣٧ ـ ٣/ ٢٨٢ .
(٣٩) الرسالة ٤٦ ـ ٤/٩٧ .
(٤٠) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٠٢ .
(٤١) عمر فروخ ـ اخوان الصفاء ٣٣ .
(٤٢) احمد محمود صبحي ـ الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ٣٠٨ (دار المعارف ١٩٦٩ مصر) .
(٤٣) الفارابي ـ الجمع بين رأيي الحكيمين ٩٩ .
(٤٤) عبدالرحمن بدوي ـ ارسطو ٧٧-٧٨ ، ٢٢٧ .
(٤٥) المصدر نفسه ٢١٣ .
(٤٦) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ١٦٣ .
(٤٧) عبدالرحمن بدوي ـ ارسطو ٦٣ .
(٤٨) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ١٦٥-١٦٦ .
(٤٩) ديبور ـ تأريخ الفلسفة في الاسلام ١٤١ . عبدالرحمن بدوي ـ افلوطين عند العرب ٢٦ .
(٥٠) عثمان امين ـ الرواقية ٨٩-٩٢ . محمد غلاب ـ الفلسفة الاغريقية ٢/ ١٥٣-١٥٤ .
(٥١) توفيق الطويل اسس الفلسفة ٢٦٨ ، ٢٧٥-٢٧٦ . د . مدكور ـ دروس في تأريخ الفلسفة ٢٣٩ . يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة الحديثة ١٢٨ .
(٥٢) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٢٤-٤٢٥ .
(٥٣) الرسالة ٤٥ ـ ٤/ ٥١ .
(٥٤) الرسالة ٤٢ ـ ٤٢٤٣ .
(٥٥) الرسالة ١٤ ـ ١/٤٣٩ .
(٥٦) الفارابي ـ المدينة الفاضلة ٨٤ .

الفصل الثالث

الوجود

الوجود ومراتبه

عرف اخوان الصفاء الوجود بأنه : أيس .

والعدم بأنه ليس[١] .

والوجود عندهم عبارة عن سلسلة مكونة من تسع حلقات ، وهذه الحلقات كليات ، وهي تبدأ بالباري الواحد الأحد ، ثم العقل ، فالنفس ، فالهيولى الاولى ، ثم الطبيعة ، يليها الجسم ، ثم الفلك ، وبعده الأركان ، واما الأخيرة فهي المكوّنات[٢] .

والفكرة الاساسية عندهم في هذا الموضوع ، هي تسلسل مراتب الوجود ابتداء من المصدر الاول الذي هو البارِي ، وانتهاء الى اكثر درجات الوجود انتشاراً في أفراده الجزئية .

ولاشك ان كل مذهب ينبني على تدرج الموجودات هبوطاً من المبدأ الاول يقول بحركتين اساسيتين : حركة هابطة بفيض الوجود ، وحركة صاعدة باتجاه الموجودات عائدة الى مصدرها الاول .

فالحركة الهابطة هي وصفية عقلية ، يشرح فيها الفيلسوف سير موكب الوجود من الواحد تدريجاً حتى ينتهي الى المادة التي تعد أحط الموجودات مرتبة .

وأما الحركة الصاعدة فهي في ارتقاء هذا السلم ، والعودة الى الواحد الأول

وهذه الحركة لن تكون عقلية هذه المرة ، وانما هي صوفية ، اساسها التطهر وتصفية النفس ، حتى يتسنى لها الارتقاء تدريجاً والعودة الى مصدرها الاول[٣] .

وسنتكلم على هذه الكليات حسب تسلسلها بنوع من التفصيل بعدما جمعناها في ثلاث مراتب .

المرتبة الاولى، او سلسلة الفيض

وهي أربعة ، الباري ، العقل الفعّال ، النفس ، الهيولى الاولى .

الباري :

«هو علّة كل شيء ، وسبب كل وجود ، ومبدع المبدعات ، ومخترع الكائنات ومتقنها ومتمّمها ، ومكملها ، ومبلغها الى اقصى مدى غاياتها ، ومنتهى نهاياتها ، بحسب مايتأتى من كل واحد منها »[٤] .

وهو واحد بالحقيقة من جميع الوجوه[٥] ليس بشخص ولا صورة ، بل هوية وحدانية ، ذو قوة واحدة وأفعال كثيرة[٦] .

ولما كان تام الوجود ، كامل الفضائل ، عالماً بالكائنات قبل كونها ، قادراً على إيجادها متى شاء ، لم يكن من الحكمة ان يحبس تلك الفضائل في ذاته ، فلا يجود بها ولا يفيضها .

فاذا بواجب الحكمة أفاض الجود والفضائل ، كما يفيض من عين الشمس النور والضياء[٧] .

وحيث ان الباري واحد بالحقيقة ، لم يجز ان يكون المبدَع (بفتح الدال) الاول واحداً بالحقيقة ايضا ، اذ لو كان كذلك لكان بالباري شبيها ومثيلا ، تعالى عن ذلك .

ويسمى اخوان الصفاء المبدَع الاول الذي فاض عن الباري : العقل الفعّال .

واذا كان اغلب الفلاسفة المسلمين القائلين بالفيض ينطلقون من قاعدة : «ان الواحد لايصدر منه إلا واحد » حتى لاتتعدد الجهات في ذات الله تعالى . . فان اخوان الصفاء يقيمون مذهبهم في الفيض على اساس : ان الواحد بالحقيقة لايصدر منه واحد بالحقيقة[٨] بل واحد بالهيولى ، متعدد بالصورة ، او على حد

تعبيرهم في مكان آخر من رسائلهم «ان الباري جلّ ثناؤه لما كان واحداً بالحقيقة من جميع الوجوه والمعاني ، لم يجز ان يكون المخلوق المخترع واحداً بالحقيقة ، بل وجب ان يكون واحداً ، متكثراً مثنوياً مزدوجاً ، وذلك ان الباري جل ثناؤه اول ما بدأ بفعل واحد مفعولاً واحداً متحدا بفعله الذي هو علة العلل ، فلم يكن واحداً بالحقيقة ، بل فيه مثنوية» او كما ينقل الاخوان عن الفيثاغورية : «لما كان مبدع علة الموجودات واحداً من جميع الوجوه لم يكن من الحكمة ان تكون الاشياء كلها واحدة من جميع الوجوه بل يجب ان تكون الاشياء كلها واحدة بالهيولى ، كثيرة بالصورة»(٩) . وفي رأينا ان قول اخوان الصفاء هنا اكثر دقة في التعبير ، اضافة الى ان فيه تأدباً تجاه الباري ، لانه لايمكن ان نأخذ «الواحد» المتكرر في قاعدة الفلاسفة المسلمين بمعنى واحد ، فالوحدة في الواحد الثاني أدنى مرتبة من الوحدة في الواحد الاول ، واسلوب الاخوان هذا يتفق وأسلوب افلوطين في عرض الفكرة ، ففي رأيه ان الصادر عن هذا الاول . ليس متميزاً بميزة الوحدة ، وانما فيه ثنائية ، وهذا هو الفارق الأكبر بين الثاني والاول(١٠) .

وفيض العقل الفعال عن الباري ليس كوجود الدار عن البنّاء تستغني عنه بعد تشييدها ، ولكن مثل نور الشمس ، فان غابت الشمس بطل وجود النور ، فقوام النور بقوامها ، وكما ان النور الذي يرى في الجو عن جرم الشمس ، ليس جزءاً منها ، بل فيض منها ، فكذلك الامر بالنسبة للعقل ، فهو ليس جزءاً من الباري ، بل فيض منه وفضل(١١) .

وحتى لايظن احد ان الفيض الالهي لاخيار فيه ، كما لاخيار للشمس في فيضها للنور ، ينبه الاخوان القارئ الى انه لاينبغي ان يظن احد «ان وجود العالم عن الله تعالى طبعاً بلا اختيار منه ، مثل وجود نور الشمس في الجو طبعاً لااختياراً منها... لانها مطبوعة على ذلك... فأما الباري فمختار في فعله ، ان شاء فعل ، وان شاء أمسك عن الفعل تركاً ، مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم ، وان شاء أمسك وسكت ، وهكذا حكم ايجاد الباري تعالى واختراعه ان شاء أفاض وجوده... وان شاء أمسك عن الفعل تركاً... اذ هو قادر على الفعل وترك الفعل مختارا»(١٢) .

ويبدو ان عمر دسوقي لم يطلع على هذا النص ، لذلك وقع في ما خاف منه الاخوان وذهب الى أن اخوان الصفاء قرروا صدور العالم عن الله « كما يصدر الضوء عن الشمس فهو لازم له لايستطيع حبسه ومنعه »(١٣) .

ويذهب الاخوان الى ان الانسان ليس بحاجة الى البرهنة على وجود الله ، فالله « جعل بواجب حكمته ، في جبلّة النفوس معرفة هويته طبعا ، من غير تعلم ولا اكتساب ، اي ان معرفته وجدانية(١٤) ، وهذا يتفق مع رأى القديس انسلم Anselme في ان الانسان اذا رجع الى ضميره ، يلاحظ في نفسه ، انه يعقل الله على أنه الموجود الذي لايتصور أعظم منه ، لذلك ففكرة « اللّه » مشتركة بين المؤمن وغير المؤمن ، لأنها مطبوعة في الانسان(١٥) .

صفات الباري

الاشياء كلها نوعان : جواهر وأعراض ، والجواهر جنس واحد قائمة بنفسها ، وأما الأعراض فتسعة أجناس ، وهي حالّة في الجواهر . وصفات لها ، والباري لا يوصف بأنه جوهر ، ولا بأنه عرض ، بل هو خالقهما ، او علتهما الفاعلة(١٦) وهو لايباشر الاجسام بذاته ، ولايتولى من الافعال بنفسه الا الإبداع فحسب ، واما التأليف والتركيب والافعال فإنما يأمر ملائكته بأن يفعلوا ما يؤمرون ، وأما ما ينسب الى الباري من افعال وصنايع فإنما هي من قبيل المجاز ، مثل بناء الامير المدينة ، فالله خلق الفاعلين والصناع(١٧) .

وكذلك فالموجودات اما روحانية واما جسمانية ، والباري لايوصف لا بالجسماني ولا بالروحاني ، بل هو علة كلها(١٨) الا ان الانسان اذا تصور شيئا فانما يعبر عنه بالكلمات ، ولما كان للصفات الروحانية الافضلية ، والعلو على الصفات الجسمانية فإنه يصف الباري بالصفات الروحانية ، ويختار منها الأعلى مقاماً والأرفع قدراً ، فصفات الباري « بالتقريب من افهام المخلوقين روحانية ، لا من حيث كونها في الروحانيات المخلوقات »(١٩) بل بحسب ما يليق بذات الباري في حدود استعدادنا الفكري .

وبناء على ذلك فلله من جهة التنزيه صفات خاصة ، لا يشركه فيها احد من

خلقه ، وهو انه مبدع ، مخترع ، خالق ، مكوّن ، قادر ، عليم ، قديم ، ولكن لا بمعنى انه متصف بهذه الصفات ، كما « ان الباري جل اسمه لاموصوف بصفات الروحانيين... ولا بصفة الجسمانيين... وانما صفته من حيث أفهامنا انه قديم ازلي ، معلّل العلل ، فاعل غير منفعل... »[٢٠] .

وقد سبق الفارابي اخوان الصفاء في هذا الرأي ، فعنده ان الباري اذا وصف بصفات فانها لاتدل على معانيها الموضوعة حقيقة ، بل على معان أشرف وأعلى تخصه هو ، وبعض الصفات تضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، على ان هذه الصفات جميعها يجب ان تعتبر مجازية ، لايدرك كنهها الا بطريق التمثيل القاصر[٢١] .

ويتفق اخوان الصفاء وكذلك الفارابي في الأخذ بمثل هذا الرأي مع « الشيخ اليوناني » افلوطين القائل بأن الباري لايمكن وصفه الا بصفات سلبية ، فهو يحاول ان يسلب عن الله كل الصفات التي من شأنها ان توهم ، حتى مجرد وهم ، بأن هناك تعدداً او تركيباً فيه ، فهو ينكر ان يكون الله عقلاً ، وان يكون وجوداً ، ولا يمكن ان ينعت ، ولا يمكن ان يدرك ، وهو الغني المكتفي بذاته البسيطة[٢٢] .

فالواحد او الخير عنده هو المصدر او المبدأ الاول في الوجود ، وهو فوق كل تعيين او تحديد ، وبالتالي فهو فوق كل وصف او تعريف ، وفي مقدور اللغة ان تشير الى الطريق اليه فقط ، دون ان يكون في مقدورها بلوغه ، وحتى كلمتا الواحد او الخير ليستا بالصفتين الكافيتين ، وانما هي اساليب مجازية تسمح في إطلاقها على الواحد بمقتضى علاقة الكائن الادنى به[٢٣] .

وعند اخوان الصفاء لايوصف الباري بالوجود ، ولكن ليس معنى هذا انه اذا لم يتصف بالوجود لكان متصفاً بالعدم ، اذ العدم ليس بشيء ، و« الباري في كل شيء من غير مخالطة ولا ممازجة »[٢٤] .

وهذا قريب مما يقوله الفارابي في معرض حديثه عن الوجود « ... والعدم والضد لايكونان الا فيما دون فلك القمر ، والعدم هو لاوجود ما شأنه ان يوجد ، ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة ، ولا على نحو من الأنحاء ، ولا إمكان ان

لايوجد ولابوجه ما من الوجوه»[٢٥] .

وهذا الموقف سواء من الفارابي او اخوان الصفاء جزء من محاولتهم التوفيق بين رأي اهل السنة القائلين بالصفات الثبوتيه لله ، ورأي الفلاسفة وكذلك المعتزلة القائلين بنفيها .

وتبنّى ابن عربي هذا الاتجاه ، فعنده ان الله ليس معلولا لشيء ، ولا علة لشيء ، بل هو خالق العلل ، وموجود بذاته من ذاته ، والعلم بحقيقة ذاته ممنوع ، فهي لاتعلم بدليل ولابرهان عقلي[٢٦] اذ العقل عاجز عن معرفته ، وقد ورد المنع في الشرع في التفكير في ذات الله[٢٧] ولا يصح ان يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد فيما سواه ، ولهذا قال : «ليس كمثله شيء» و«سبحان ربك رب العزة عما يصفون» والعلم بالسلب هو العلم بالله[٢٨] .

والذي حمل القائلين بالصفات الثبوتيه هو قياسهم الغائب على الشاهد ، فكما ان تلك الصفات صفات كمال للشاهد ، ظنوا انها لابد ان تكون صفات كمال للغائب . ثم يقدسونه بعدما حملوه على انفسهم ، وقاسوه بها[٢٩] .

وان الذي شجع هؤلاء على المضي في قياسهم هذا ما وجدوه في اسلوب القرآن نفسه إذ هو لما كان «منزلاً على العرب ، ففيه ما في اللسان العربي من خصائص ، ولما كانت الاعراب لا تعقل ما لايعقل ، الا حتى ينزل لها في التوصيل بما تعقله ، لذلك جاءت هذه الكلمات التي توهم التشبيه والتجسيم على هذا الحد»[٣٠] .

العقل الفعّال :

لقد سبق في الفصل السابق ان للعقل إطلاقين عند اخوان الصفاء ، احدهما العقل كاحدى طرق المعرفة ، والثاني كمبدأ من مبادىء الوجود ، وهو الذي نحن بصدده ، ويخص بالعقل الفعّال[٣١] .

وقد عرفه الاخوان بأنه : جوهر بسيط ، روحاني ، فيه جميع صور الموجودات غير متراكمة ولا متزاحمة ، كما يكون في نفس الصانع صور المصنوعات قبل اخراجها ووضعها في الهيولى[٣٢] .

والعقل له علة واحدة فاعلة ، والمقصود بالعلة الفاعلة ـ هنا ـ انه أبدعه بلا

واسطة[٣٣] فالله أبدع العقل الفعال لا من شيء ، وصور فيه جميع الاشياء بالقوة والفعل[٣٤] .

كما يصف اخوان الصفاء العقل الفعال ايضا بانه : الابداع الاول ، والخلق الاكمل وانه فعل الله الذي فعله بذاته ، وأوجده بكلمته وقدرته[٣٥] ويعرفونه ايضا بأنه اول مبدع أبدعه الله ، وهو جوهر بسيط نوراني فيه صورة كل شيء[٣٦] .

وتأييد الباري للعقل مستمر دائما وأبدا ، وفيضه متصل ، وقبول العقل لذلك متصل لان فضائل الباري لا تفنى ، وفيضه لا يتناهى[٣٧] .

مادام الفيض يكون متواتراً من الفائض متصلاً ، دام ذلك المفاض عليه وهو العقل ، فجوهره ابديّ لاينقطع ، ولا يزول ، وقواه مستمرة[٣٨] .

فالعقل اقرب الاشياء الى باريه ، فهو فعله المباشر دون وساطة ، «ولما كان الفاعل يعطي فعله الخاص به صورته ومثاله ، ويؤيده بالقدرة التي تتكوّن لها ، بها القوة على ما يبديه من اعماله ، صار العقل موضعاً لأمر الله عز وجل ، ومكاناً لقدرته »[٣٩] ولا أحد من الموجودات يصل الى مرتبة العقل من حيث معرفة الله ، وكذلك من حيث الخشوع له ، والاعتراف بالعجز والتقصير عن الاحاطة بباريه[٤٠] وشبيه من هذا قول النبي (ص) أعرفكم بالله وأخشاكم أنا فكل من زاد بالله معرفة زاده خشوعا وخضوعا له .

وللعقل دائرة مرتَّبة من الباري ، مشرقة بهية بانعكاس الانوار الالهية المشرقة عليه فينظر الى ذاته ويشاهد ويلاحظ موجوداته (هذه الموجودات بالقوة) ، فيتبرأ من ان يدعي ان ما يراه انما هو نتاج حوله وقوته هو ، ويعترف بأنه مبدأ كل موجود بجود الباري وفضله عليه .

وان الاوهام مهما حاولت البلوغ الى ادراك حقيقة هذه الدائرة فإنها لا تدرك منها شيئا ، اذ العقل فعل الله المباشر بذاته ، ولايمكن الوصول الى حقيقة فعل الله المباشر[٤١] .

ويتصف العقل بالوجود ، والبقاء ، والتمام ، والكمال ، فعلة وجوده هو فيض الباري ، وعلة بقائه هو امداد الباري له بالوجود والفيض ، وعلة تماميته هي

قبول ذلك الفيض ، وعلة كماله هي إفاضة ذلك الفيض والفضائل على النفس بما استفاده من الباري .

وقد قبل العقل كل هذه الفضائل دفعة واحدة ، بلازمان ولا حركة ولانصب ، لقربه من الباري وشدة روحانيته ، وهذه الفضائل الاربع غير متوفرة في مراتب الوجود التالية له ، وهي النفس الكلية ، والهيولى الاولى ، بل يتوفر بعضها وبحد ادنى .

فبقاء العقل علة لوجود النفس ، وتمامية العقل علة بقاء النفس ، وكماله علة لتمامية النفس ، فالنفس متّصفة بالوجود والبقاء والتمام ، دون الكمال ، وبقاء النفس علة لوجود الهيولى ، وتمامية النفس علة لبقاء الهيولى .

فالهيولى اتصفت بالوجود والبقاء دون التمام والكمال(٤٢) هذه هي جماع أوصاف العقل الفعال عند اخوان الصفاء .

وما ذهب اليه احد الباحثين من ان اخوان الصفاء تجرؤوا فوصفوا العقل بأنه الواحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ، لا يتفق مع هذه الاوصاف(٤٣) .

وقد اعتمد في ما ذهب على رسالة «جامعة الجامعة» ومع اننا اثبتنا عدم صحة نسبة هذه الرسالة الى اخوان الصفاء ، الا اننا عندما نرجع الى النص المذكور ، نجد ان تلك الاوصاف هي لله وليس للعقل الفعال :

«اعلم ايها الأخ ـ أيدك الله وإيانا بروح منه ـ ان العالم كله وما فيه داخل في امر الله سبحانه وتعالى ، غير خارج عنه ولا هارب منه ، وانه في قبضته وتحت ارادته ، اوله واعلاه واقربه الى باريه العقل ، وهو مثل الحجاب الاعظم والباب الاكبر الذي منه الوصول الى توحيد الله ، والنظر اليه ، والوقوف بين يديه ، وهو اول الاسباب وله في العالم السفلي مثل ، اذا كان كل شيء مما دون الباري ـ سبحانه وتعالى ـ زوجين اثنين ليكون هو الواحد الاحد الفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد »(٤٤) .

اي ان كل ماعدا الباري زوجان ومن ذلك العقل ، فهو ومثله في العالم السفلي زوج اما الباري فهو وحده الواحد الاحد الفرد الصمد .

النفس الكلية :

يطلق اخوان الصفاء عليها احيانا العقل المنفعل ، واحيانا الرتبة الكلية ، كما

يعنون بها : نفس العالم بأسره[٤٥] .

ويعرفونها عدة تعريفات :

١ـ هي جوهرة بسيطة روحانية حيّة ، علاّمة فعّالة ، وهي صورة العقل الفعّال[٤٦] .

٢ـ هي جوهرة روحانية بسيطة قابلة للصور والفضائل من العقل الفعال على الترتيب والنظام[٤٧] .

٣ـ هى جوهرة بسيطة روحانية علاّمة بالقوة ، فعّالة بالطبع ، قابلة فضائل العقل بلازمان ، فعالة فى الهيولى بالتحريك لها بالزمان[٤٨] .

ولا يوجد بين التعريفات الثلاث فروق فى المعنى ، بل زيادة في شرح جانب معين او زيادة فى الاهتمام بصفة دون اخرى .

ووجود النفس من الباري انما جاء بتوسّط العقل ، لذلك فرتبتها دون رتبته ، وبهذا صارت ناقصة في قبول الفضائل بالنسبة اليه ، وكما مر آنفا فهي لا تتصف بالكمال كما اتصف به العقل ، اضف الى ذلك انها عندما تتوجه نحو العقل لتستمد منه الخير تشتغل عن افادتها الهيولى ذلك الخير ، واذا اقبلت هي على الهيولى لتمدها بذلك الفيض ، اشتغلت عن العقل وقبول فضائله[٤٩] فهي لاتستطيع القيام بالوظيفتين على اكمل وجه كما يقوم به العقل ، ومن ثم فهي دونه رتبةً وموقعاً .

وللنفس دائرتها الخاصة بها ، محيطة بما هو موجود فيها بالقوة والفعل ، وما يلقى إليها ويفاض عليها[٥٠] .

والنفس من حيث انها تتلقى الفضائل من العقل تكون سعادتها وتمامها .

ومن حيث انها تتأمل ذاتها تكون دائرتها وحصولها في ذاتها .

ومن حيث انها تتأمل استمدادها الفيض من العقل تفيض عنها الهيولى .

فكما ان الطفل ـ بصورة خاصة ـ او الانسان ـ بصورة عامة ـ لديه حب المحاكاة والتقليد ، فكذلك النفس عندها حب تقليد العقل ، وكان من محاكاتها للعقل فيض الهيولى عنها ، ذلك ان النفس لما رتبت الصور والاشكال في دائرتها ، ابتدأت بالقائها الى من دونها ، وتولت تثبيتها فيه كثبوتها فيها وكونها عنها[٥١] .

وللنفس قوتان ساريتان في جميع الاجسام من لدن الفلك المحيط الى مركز الارض كسريان ضوء الشمس في جميع اجزاء الهواء .

فاحدى هاتين القوتين علاّمة ، والاخرى فعّالة .

فبقوتها العلاّمة تكمل ذاتها بما يظهر من فضائلها من حد القوة الى حد الفعل ، وبقوتها الفعّالة تتمم الاجسام وتكملها بما تنقش فيها من الصور والاشكال(٥٢) .

و« أول قوة تسري من النفس الكلية نحو العالم فهي في الاشخاص الفاضلة النيّرة التي هي الكواكب الثابتة ، ثم بعد ذلك في الكواكب السيّارة ، ثم بعد ذلك فيما دونها من الاركان الاربعة ، وفي الاشخاص الكائنة منها من المعادن والنبات والحيوان »(٥٣) ورتبة النفس الكلية فوق الفلك المحيط ، وقواها سارية في جميع أجزاء الفلك وأشخاصه ، وفي كل ما يحويه الفلك من سائر الاجسام ، « ولها في كل شخص من أشخاص الفلك قوة مختصة به ، مدبِّرة له ، مظهرة منه افعالها ، وان تلك القوة تسمى نفساً جزئية لذلك الشخص ، مثال ذلك القوة المختصة بجرم « زحل » المدبرة له... تسمى « زحل » وعلى هذا المثال والقياس سائر القوى المختصة بالكواكب والافلاك والاشخاص ، كما ان للنفس الكلية « قوة مختصة سارية في جميع الاجسام التي دون فلك القمر » يسميها الفلاسفة والاطباء : طبيعة الكون والفساد ويسميها الدين « ملكا من الملائكة »(٥٤) .

الهيولى الاولى :

هي الحلقة الرابعة من سلسلة الكليات التسع ، عرفها الاخوان بأنها : جوهر بسيط ، قابل للصورة ، لاكيفية فيه البتة(٥٥) .

ولها من العلل الاربع ثلاث : العلة الفاعلية ، وهو الباري ، والعلة الصورية وهو العقل ، والعلة الغائية ، وهي النفس . وأما العلة المادية فلا وجود لها هنا ، لان الهيولى الاولى بسيطة روحانية(٥٦) .

وقد مر آنفا ان في النفس صوراً وأشكالاً بالقوة ، وهي تريد ان تخرجها الى الفعل ، ولابد ان يكون هناك قابل لتلك الصور ، فكان هذا القابل : الهيولى

الاولى ، فهي بالنسبة للنفس كالعجينة في يد المثّال ، يشكلها كما يشاء ، وهي تقبل ذلك ، واول صورة قبلتها الهيولى هو : الطول ، والعرض ، والعمق ، فصارت بذلك جسما مطلقا ، كما يطلق عليها الهيولى الثانية ، وتسمى ايضا بـ« هيولى الكل »(٥٧) . والصورة ـ كما هو معلوم ـ نوعان مقوّمة ومتمِّمة .

فالمقومِة ما به الشيء هو هو ، وهي الصفة الذاتية الأولية للشيء ، وهي للجسم الابعاد الثلاثة ، فمتى بطلت هذه الصورة بطل وجود الجسم .

واما المتمِّمة فانها تأتي بعد المقوّمة ، وهي ضرورية لبلوغ الشيء الى افضل حالاته فمن الصور المتممة للجسم مثلا : الشكل ، ايّ شكل كان ، وكذلك الحركة ، ايّ نوع من الحركات(٥٨) .

وبتعبير آخر : الهيولى هويّة ، ولما قبلت الكميّة ـ الطول والعرض والعمق ـ صارت « جسما مطلقا مشارا اليه انه ذو ثلاثة ابعاد » ولما قبل « الجسم الكيفية وهي الشكل ، كالتدوير والتثليث والتربيع وغيرها من الاشكال ، صار بذلك جسما مخصوصا مشارا اليه ايّ شكل هو ، فالكيفيّة هي كالثلاثة ، والكميّة كالاثنين ، والهويّة كالواحدة وكما ان الواحد متقدم الوجود على الاثنين والثلاثة فكذلك الهوّية متقدمة الوجود على الكمّية ، وكذلك الكمية متقدمة على الكيفيّة كتقدم الاثنين على الثلاثة(٥٩) .

واذا كانت النفس فاعلة من جهة ، ومنفعلة من جهة اخرى... فإن الهيولى منفعلة فقط ، لانها غير علاّمة ، ولا فعّالة ، وبالتالي فلا يفيض منها شيء آخر ، وهي نهاية سلسلة الفيض .

والهيولى لكونها ناقصة لبعدها عن الباري ، ولشعورها بأنها دون النفس . . لم تكن راغبة في فيضها ، فاحتاجت النفس الى ان تقبل عليها بقوة اقبالاً شديداً ، وتعني باصلاحها عناية تامة(٦٠) .

ويختلف الاخوان في هذه الفكرة مع افلوطين ، حيث يرى ان النفس لما رأت اشتياق الهيولى الى وجود صورة لها ، منحتها النفس هذه الصورة ، فاضطرت من اجل هذا إلى الحلول في المادة(٦١) .

المرتبة الثانية، او الوسطى

وهي الطبيعة الكلية والجسم المطلق .

الطبيعة الكلية :

النفس لها طرفان : طرف يتصل بالعقل الفعّال ، وهو مركز فضلها ، وطرف آخر يتصل بالجسم ويقبل عليه بقوة ، هذه الجهة او هذا الجانب يطلق عليه اسم «الطبيعة الكلية» وقد عرفها الاخوان بأنها :

«قوة النفس الكلية السارية في جميع الاجسام المحرِّكة المدبِّرة لها والمظهرة بها ومنها افعالها وآثارها»(٦٢) .

وفكرة ان النفس تجمع بين جانبين بينهما تضاد ، يبدو انها مأخوذة من افلوطين حيث يذهب الى ان للنفس الكلية وجهاً أعلى ، هو ماهيّة تعلو على المادة ، ولا تبدد ذاتها في عالم الاجسام ، ووجهاً أدنى يرتبط بالجسم ، وهذا الوجه الثاني هو ما يسمى بالطبيعة ، فالوجه الاعلى ينقل الصور الى النفس الكلية السفلى ، لتضيفها الى عالم الاجسام ، والطبيعة هي انعكاس تلك النفس الكلية على المادة ، وهي الواسطة بين النفس الكلية والموجودات المحسوسة ، وعند الطبيعة تنتهي سلسلة الوجود الحقيقي(٦٣) .

ويطلق اخوان الصفاء الطبيعة تارة على انها مبدأ للحركة والفعل ، تأتي بعد النفس الكلية رتبة(٦٤) مثلما أطلقها افلوطين ، وتارة يطلقونها على معنى آخر أخص فيحددونها بأنها : قوة من قوى النفس الكلية منبثة منها في جميع الاجسام التي دون فلك القمر سارية في جميع اجزائها كلها(٦٥) .

وللتفرقة بين المفهومين ، يضيف اخوان الصفاء الى الطبيعة صفة «الكلية» أحياناً عندما يقصدون بها المفهوم الاول ، دفعا للالتباس .

الجسم المطلق :

وهو القابل للابعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق .

وهو صورة في الهيولى الاولى(٦٦) وله العلل الاربع ، فعلته المادية هو الجوهر

البسيط الذي قَبِل الابعاد الثلاثة ، وصار بها جسما . وعلته الفاعلة هو الباري ، وعلته الصورية العقل ، وعلته الغائية هي النفس(٦٧) .

وكلمة «الجسم» ترد في رسائل اخوان الصفاء مطلقة احيانا ، ومقيدة احيانا اخرى ، فقد تكون مقيدة بـ«الكلي» ، ويقصدون بالجسم الكلي جسم العالم بأسره ، وتارة مقيدة بـ«الجزئي» ويقصدون بالاجسام الجزئية اشخاص الحيوانات والنباتات والمعادن وغيرها(٦٨) وتارة مقيدة بـ«المطلق» وهو الذي يأتي بعد الهيولى كما هو الأمر الآن في هذا الموضوع .

وكثيرا ما يطلقونه من غير تقييد ، لا بالمطلق ، ولا بالكلي ، ولا بالجزئي ، ويفهم المقصود منه بحسب الحال والمقام ، اذن فهناك جسم ، وجسم مطلق ، وجسم كلي وجسم جزئي .

والنفس بعد ان تقبل على الهيولى الاولى ، وتطبع فيها صورة الابعاد الثلاثة ، ويتولد من ذلك الجسم المطلق ، تعطّف النفس عليه ، فتصور فيه الاشكال والصور حسب قابلية الجسم استعداده شيئا فشيئا ، على ترتيب ، لا أية صورة كانت ، تأخرت او تقدمت بل الاول فالاول(٦٩) .

كما انه ليس كل مادة تقبل كل صورة ، فالخشب لايقبل صورة القميص ، فالهيولى قبلت أول ما قبلت صورة الجسم المطلق ، ثم بتوسطه تقبل سائر الصور الاخرى حسب الترتيب(٧٠) .

والفيض وقف «عند وجود الجسم ، ولم يفض منه جوهر آخر ، لنقصان رتبته عن الجواهر الروحانية ، وغلظ جوهره ، وبعده عن العلة الاولى»(٧١) .

واذا تحرينا الدقة ، فان رأي اخوان الصفاء صريح في ان الفيض يقف عند الهيولى الاولى ، اذ انها غير علاّمة ولافعّالة ، وموقفها سلبي لاايجابي ، كما سبق ذلك(٧٢) .

ولكن يبدو انهم يقصدون ان سلسلة الفيض تقف عند الهيولى الاولى ، بصورة عامة ، او عندها بعد وضع الصور الجسمية فيها .

وفهم بعض الباحثين ان هذه المراتب الكلية التسع في سلسلة الوجود هي مراتب فيض ، معتمداً في ذلك على رسالة جامعة الجامعة(٧٣) وعند الرجوع الى

المرجع المذكور لا نجد فيه مايمكن ان يوهم بذلك(٧٤) وقد ذهب الى ذلك ايضا عمر دسوقي(٧٥) وكذلك الدكتور ابو العلا عفيفي في ان الاخوان ادخلوا الفلك المحيط والاركان الاربعة في عداد الفيوضات الافلوطينية(٧٦) .

ويبدو ان هؤلاء الباحثين غفلوا عن نصوص رسائل اخوان الصفاء التي تنهي سلسلة فيض الوجود بالهيولى او بالجسم على نحو ما ذكرنا .

وربما خلط هؤلاء الباحثون بين فيض الوجود وفيض المعرفة ، فالتبس عليهم الامر ، اذ ان فيض المعرفة ينتشر أفقياً - ان جاز التعبير - ومعارف الانسان اللدنيَّة او العيانيَّة ليست الا فيضا من النفس الكلية - كما مر في الفصل السابق - وأما فيض الوجود فينزل عمودياً ويقف عند الجسم المطلق .

المرتبة الثالثة او العالم

جمعنا الكليات الاخيرة من سلسلة الكليات التسع ، تحت عنوان «العالم» اذ هو يطلق - في رأي اخوان الصفاء - على جميع الاجسام الموجودة من لدن الفلك المحيط الى الاجسام الجزئيَّة الموجودة على الارض(٧٧) .

الافلاك :

وقد مرَّ ان الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة ، واما صورته المتممة فكانت الشكل الكروي .

وقد قسم الاخوان الاجسام قسمين : قسم يسمى عالم الافلاك ، واول حدّه من اعلى سطح الفلك المحيط الى منتهى مقعَّر سطح فلك القمر ، وكذلك يطلق على هذا العالم : العالم العُلوي .

والقسم الثاني يسمى : عالم الاركان ، واول حده من مقعَّر سطح فلك القمر الى منتهى الارض ، ويطلق عليه ايضا : عالم الكون والفساد ، كما يعرف بالعالم السفلي . ولما كان الشكل - أيَّ شكل كان - هو الصفة المتممة للجسم ، وكان الكرويّ هو افضل الاشكال ، فقد تكوّن من الجسم اولاً عالم الافلاك والكواكب ، فهذا العالم بجانب كروية شكله دائري الحركة ، وهي أتم الحركات ، كما ان نورها ذاتي .

والافلاك تسعة ، بعضها في جوف بعض ، كحلقات البصلة ، أعلاها الفلك المحيط ، وهو محيط بسائر الافلاك والكواكب ، دائم الدوران ، يدير معه باقي الافلاك والكواكب .

ويأتي بعد الفلك المحيط فلك الكواكب الثابتة ، ثم الأفلاك السبعة السيارة ، وهي فلك زحل ، وفلك المشتري ، وفلك المريخ ، وفلك الشمس ، وفلك الزهرة ، وفلك عطارد ، وفلك القمر(٧٨) .

وتمتاز الاجسام الفلكية بانها لاتقبل الكون والفساد والتغيير والاستحالة والزيادة والنقصان بمقتضى طبيعة تكوينها ، فهي ليست حارة ولاباردة ، ولارطبة ، ولاثقيلة ولاخفيفة ، ولايستحيل بعضها الى بعض فيكون منها شيء آخر ، ولا يزيد في مقاديرها ولا ينقص ، فمن هنا كان قول الحكماء ان الفلك طبيعة خامسة(٧٩) اذ الطبائع الاربع : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة تختص بما دون فلك القمر ، ولكن ليس معنى ذلك ان الاجسام الفلكية مخالفة لأجسام مادون فلك القمر في كل الصفات ، بل في بعض دون بعض(٨٠) كما يمتاز عالم الافلاك وجواهر اشخاصها بأنها لا تختلط أجزاؤها ، ولايتكون منها شيء ، فكل فلك يحتفظ باستقلاليته ، دون ان يذوب في فلك أعلى ، أو يذيب فلكاً دونه ، وهذه الافلاك باقية على ماهي عليه الآن ، دون تغير وفساد واستحالة ، مادامت لها هذه الحركة الدورية والاشكال الكروية الا ان يشاء باريها ومبدعها ان يبطلها دفعة واحدة او على التدريج ، او يوقفها عن الدوران(٨١) .

الاركان الأربعة :

الاركان الاربعة ، او الامهات الكليات هي : النار ، والهواء ، والماء ، والارض (التراب) .

هذه الاربعة هيولاها شيء واحد ، هو الجسم ، ولكن صورها مختلفة ، فلكل واحد منها صورتها المقوّمة التي تميزها عن الاخرى(٨٢) .

وهذه الاركان الاربع هي على الطبائع الاربع :الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة .

ويستحيل بعضها الى بعض ، فيصير الماء مثلاً هواءً وتارة ارضاً ، وكذلك الهواء يصير تارة ماءً وتارة ناراً ، وهكذا[٨٣] .

وقد « قال ارسطو طاليس : ان الدائرة الاولى التي دون السماء دائرة النار ، والثانية دائرة الهواء ، والثالثة دائرة الماء ، والرابعة دائرة الارض »[٨٤] .

وهذه الاركان الاربعة متفاوتة القوى ، متضادة الطباع ، مختلفة الصور ، متعادية متنافرة لاتجتمع الا بتأليف المؤلّف لها ، وهذا التأليف لابد ان يكون على نسب معينة ، وان لم يكن كذلك فلا يكون الامتزاج والاتحاد .

ويقرِّب الاخوان الموضوع الى الفهم ، فيمثلون له بأصباغ الرسام ، فانها مختلفة الألوان متضادة الشعاع ، كالسواد والبياض ، والحمرة والصفرة وما شاكلها ، ولكن متى استخدم الفنان الالوان بالنسبة المطلوبة ، كانت اللوحة فنية جميلة ، ومتى لم يراع ذلك فان اللوحة تصبح عملاً مشوَّهاً غير مقبول .

وكذلك بالنسبة « لاصوات النغم الموسيقية » لابد ان تكون على النسبة حتى تستلذها الطبيعة وتسر بها النفوس ، وهكذا الامر بالنسبة لتركيب الادوية الطبية وتركيب جواهر المعادن وكذلك الامر بالنسبة للاركان الاربعة ، اذا اختلطت أجزاؤها بالنسبة المطلوبة تكونت منها : المولدات[٨٥] .

المولّدات :

هي الكائنات الفاسدات ، وهي : المعادن والنبات والحيوان ، وهي الحلقة الأخيرة من سلسلة الوجود .

ولم يحدث هذا العالم كله دفعة واحدة ، بل على تدريج ، فالجسم المطلق « أتى عليه دهر طويل الى ان تمخض ، وتميز اللطيف منه من الكثيف ، والى ان قبل الاشكال الفلكية الكرويّة الشفافة ، تركّب بعضها في جوف بعض ، والى ان استدارت أجرام الكواكب النيرة ، ورُكزت مراكزها الى ان تميزت الاركان الاربعة ، وترتبت مراتبها وانتظم نظامها » ، ويستشهد الاخوان لذلك بقوله تعالى : « خلق السموات والارض في ستة ايام » ، واما مقدار هذا اليوم فيحدده قوله تعالى : « وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون »[٨٦] .

ويقول الاخوان : ان العالم انسان كبير ، كما ان الانسان عالم صغير ، فمراحل تكون الانسان تمثل مراحل تكون العالم ، فاذا كان الانسان يبدأ من نطفة في الرحم ثم تتمخض وتتميز ، ثم يكون الانسان كاملاً... فان العالم هكذا مر بمراحل ، كل مرحلة اتت نتيجة تطور المرحلة السابقة الطبيعي ، الى ان وصل الى وضعه الحالي[٨٧] .

واذا كانت السلسلة الوجودية نازلة من أعلى الى أدنى الى ان وصلت الى المولدات فان ترتيب الاجناس المولدات عكسي ، فالمعادن أسبقها زماناً وأدناها رتبة ، والحيوان آخرها زماناً وأعلاها مكانةً ، وبناء على ذلك فالمعادن سابق زماناً على النبات ، والنبات سابق على الحيوان ، وذلك بمقتضى الطبيعة[٨٨] .

وتشمل كل واحدة من هذه الاجناس الثلاثة على انواع ، وبين تلك الانواع ايضا افضلية ، فأشرف أنواع المعادن مايلي اول رتبة النبات ، وأشرف أنواع النبات مايلي اول رتبة الحيوان ، واشرف انواع الحيوان مايلي الانسان ، واشرف اصناف الانسان مايلي اول رتبة الملائكة[٨٩] .

وقد دفع رأي الاخوان هذا في التطور والتدرج ديتريصي Dieterici الى القول بأن اخوان الصفاء هم داروينيو القرن الرابع الهجري ، لانهم يقولون بالنشوء والارتقاء ، ويعلق ديبور على هذا الرأي بانه لا شيء اقل منه صوابا[٩٠] .

وكما يقول بعض الباحثين فان نظرية الاخوان هذه مأخوذة من نظرية ارسطو في سلّم العالم ، والتطور عند ارسطو ليس الا رقيا منطقيا وليس واقعيا[٩١] ولكن اذا ادركنا ان الاخوان يتفقون مع ارسطو في غائية الكائنات ، كما يأتي في الفصل التالي ، فانه من الممكن ان نفسر فكرة التطور والتدرج عند الاخوان تفسيراً أخلاقياً ، لذلك فالسلسلة ان كانت نازلة وجوداً وخلقاً فانها صاعدة اخلاقاً وغاية ، كما سبق في اول هذا الفصل ، وهذا الارتقاء هو غاية الكل[٩٢] .

نفس العالم :

في رأى اخوان الصفاء : ان النفس الكلية هي نفس العالم .

فكما ان الانسان عبارة عن نفس وجسم ، فكذلك العالم عبارة عن نفس

وهي النفس الكلية ، وجسم هو هيكل هذا العالم من لدن الفلك المحيط الى منتهى الارض بما فيها وما عليها .

ويطلق الاخوان على العالم ـ كما مر آنفا ـ الانسان الكبير ، فكما ان نفس الانسان سارية في جميع أجزاء بدنه ، كذلك نفس العالم سارية قواها في جميع أجزاء الفلك ، وأشخاصه ، وفي كل مايحوى الفلك من سائر الاجسام ، وفيما دون فلك القمر(٩٣) .

ويشرحون العلاقة الموجودة بين النفس والطبيعة بأن النفس الكلية هى روح العالم ، والطبيعة فعلها ، والاركان هي الهيولى الموضوعة لها ، والافلاك والكواكب كالادوات لها ، والمعادن والنبات والحيوان كلها مصنوعاتها(٩٤) .

وحول صلة عالم الافلاك بعالم الكون ، يستعرض اخوان الصفاء ثلاثة آراء :

١ـ ليس للأشخاص الفلكية أفعال ولا دلالات ، وان حكمها حكم الجمادات ، وهذا هو رأي طائفة من اهل الجدل (علماء الكلام) تركوا النظر في هذا العلم واغفلوا البحث عنه .

٢ـ لها دلالات على الكائنات في هذا العالم قبل كونها ، وهذا رأي اصحاب الاحكام (المنجمين) ، وعرفوا ذلك بكثرة العناية بالارصاد لحركاتها وتأثيراتها ، والنظر فيها واعتبار احوالها ، وشدة البحث عنها ، ثم ان هؤلاء سجلوا في كتبهم ما شاهدوه وما لاحظوه عبر القرون وشرحوها بصورة مفصلة .

٣ـ لها بجانب الدلالات افعال وتأثيرات على هذا العالم ، وهذا رأي الفلاسفة الروحانيين المؤيّدين بالتأثير الالهي والعناية الربانية ، ومن هؤلاء اخوان الصفاء ، فهم يؤكدون على ان كواكب الافلاك ليسوا الا ملائكة الله ، خلقهم لعمارة عالمه وتدبير خلائقه ، وهم خلفاء الله في افلاكه(٩٥) .

واذا كان اخوان الصفاء اخذوا من افلوطين مصطلح الانسان الكبير والعالم الصغير واتفقوا معه في سريان نفس العالم في جميع اجزاء الفلك الى مادون فلك القمر(٩٦) فانهم يختلفون معه في تحديد العلاقة بين الاشخاص الفلكية وحوادث هذا العالم ، فقد ذهب الى ان النجوم ليست فاعلة لحوادث هذا العالم ، وانما

تنبىء بالحوادث ، وانها علامات دالة عليها فحسب(٩٧) .

وعنده ان هذا العالم الكبير بجانبيه المعقول والمحسوس يمثل كائناً حيّاً هائلاً ، فكما ان اجزاء الجسم العضوي لايؤثر بعضها في بعض من حيث هي جواهر متفرقة بل تتضافر كلها لأداء وظائف عضوية مشتركة ، وتمارس فعلهافي توافق واتحاد ، فكذلك تتضاعف اجزاء الكون كلها كأنها اعضاء في جسم حي واحد ، وهذا التوافق لايرجع الى تأثير مادي متبادل فيما بينها ، وانما الى تأثير الشبيه على شبيهه(٩٨) وهذا مبني على فكرة التعاطف التي قال بها هذا الفيلسوف ، وفسر بها فكرة التأثير من بعد في شتى مظاهرها ، بأن يكتفي بالقول انه تأثير الشبيه على شبيهه الذي يشترك معه في كون حي واحد ، دون ان ينظر الى الالتجاء الى فكرة الاتصال المادي المباشر(٩٩) .

قدم العالم او حدوثه :

هذا الموضوع كان مثار نقاش وجدل بين الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام ، وحاول كل طرف ان يثبت وجهة نظره من خلال الأدلة التي يسوقها ، والاستناد الى رأي الفلاسفة القائلين بهذا الرأي او ذاك ، والاستدلال بنصوص دينية تؤيد وجهة نظر كل فريق .

واخوان الصفاء في الوقت الذي يدلون برأيهم في هذه المعضلة ، ويفندون الرأي الآخر يحاولون تحرير الموضوع ، وعرض اوجه استعمالات « القدم » في التعبير ، وكذلك تحديد المعنى الاصطلاحي لكل من القديم والحديث ، وذلك كمنهج ضروري لفهم القضية ، ولسير المباحثة والمناقشة وفق الاصول العلمية ، بغية الوصول الى الحقيقة :

اولا : ان تقدم الاشياء بعضها على بعض يكون من خمسة أوجه :

بالزمان والكون ، مثل موسى اقدم من عيسى .

او بالطبع مثل الحيوان اقدم من الانسان .

او بالشرف والمكانة مثل الشمس اقدم من القمر .

او بالمرتبة كما في الاعداد ، فالاول اقدم من الثاني ، والثاني اقدم من

الثالث ، وهكذا .

او بالذات كتقدم العلة على المعلول ، مثل اسبقية حركة اليد على حركة المفتاح[١٠٠] .

ثانيا : القديم كمصطلح فلسفي يعرفه اخوان الصفاء بأنه :

« ما لم يكن ليس » اي غير مسبوق بعدم[١٠١] .

والعالم في رأيهم ليس قديما ، بل هو محدث ، لانه مسبوق بالعدم ، فالقديم هو الباري وحده[١٠٢] .

وكما ان تقدم الباري على العالم ليس كتقدم العلة على المعلول ، بحيث تكون الاسبقية ذهنية ، بل هي كتقدم الواحد على سائر الاعداد[١٠٣] .

اما إذا كان القصد بالقدم القدم الزماني بمعنى ان العالم موجود من اول الزمان ، وبعبارة اخرى انه موجود قبل الزمان فهذا صحيح ، لان الزمان عبارة عن عدد حركات الفلك ، والمكان سطحه الخارجي ، فالفلك سابق على الزمان والمكان ، ولولاه لما كانا[١٠٤] .

وبعد ذلك يبحث اخوان الصفاء عن الملابسات التي حملت هؤلاء الفلاسفة على القول بقدم العالم ، دون ان يحددوا القدم بمفهومه الزماني ، هو انهم انطلقوا من قياس الغائب على الشاهد ، فالعادة جرت في الشاهد ان كل مصنوع فإن صانعه يعمله من هيولى ما ، في مكان ما ، في زمان ما ، بحركات وادوات ، وحيث لا يدرك هذا الشخص هذه الامور في خلق العالم ، يتجه الى القول بالقدم[١٠٥] والذي حملهم على هذا القياس انهم نظروا الى الموجودات الجزئية المدركة بالحواس فوجدوا لكل منها اربع علل : علة فاعلية ، وعلة مادية ، وعلة صورية وعلة غائية ، ولما فكروا في حدوث العالم بدؤوا يطلبون له هذه العلل الاربع ، ترى من عمله ؟ ومن اي شيء عمله ؟ وكيف عمله ؟ ولم عمله ؟ ومتى عمله ؟ .

ولما عجزوا عن فهم ذلك دعاهم جهلهم الى القول بقدم العالم ، فالشيء في رأي هؤلاء يكون محدَثا اذا كان له هذه العلل ، واذا لم تكن فيكون قديما[١٠٦] .

فهؤلاء ـ في نظر اخوان الصفاء ـ تصوروا هذا الموضوع الميتافيزيقي الدقيق

كتصورهم لأي جزئي طبيعي ، فمن هنا ، اخطؤوا القياس ، وحادوا عن الصواب .

ذلك ان موجوداتهم الجزئية المحسوسة هي من صنع الطبيعة ، واما الهيولى الاولى التي هي اساس هذا العالم فمخترَع لا من شيء آخر ، بل كانت عن طريق الفيض ، وللمسائل الميتافيزيقية منهجها الخاص بها ، وللامور الطبيعية منهج آخر للبحث عنها ، ويستمر الاخوان في شرح ذلك فيقولون :

وجد الحكماء بعد التأمل الدقيق ان المصنوعات أربعة أنواع :

١ـ مصنوعات بشرية ، مثل ما يعمله الصناع ، وهي بحاجة الى ستة أشياء ليتم بها الصنعة ، وهي : المادة ، والمكان ، والزمان ، والحركة ، والادوات والآلة[١٠٧] .

٢ـ مصنوعات طبيعية مكوَّنة من الأركان الأربعة ، مثل أشخاص الحيوانات والنباتات والمعادن ، وهي بحاجة الى اربعة اشياء ، المادة ، والمكان ، والزمان ، والحركة .

٣ـ مصنوعات نفسانية (نسبة الى النفس الكلية ـ اي هي صنعتها) كالأفلاك والكواكب والأركان ، وهي بحاجة الى شيئين : الهيولى والحركة .

٤ـ مصنوعات إلهية كالعقل الفعّال ، والنفس ، والهيولى ، وهي ليست بحاجة الى شيء ، لان فعل الباري اختراع وإبداع بلاحركة ولازمان ولا أدوات[١٠٨] .

اذن لابد ان لايكون هناك خلط بين المصنوعات .

ويفنّد اخوان الصفاء ، من خلال اثبات الحركة للعالم ، دعوى القائلين بقدمه حسب التعريف الاول للقديم ، ذلك ان حركات العالم ثبتت ببراهين هندسية ضرورية كما بينها اصحاب المجسطي ، وان الفلكيين يعرفون حركات الكواكب السبع السيارة ، وتأثيرها على ما دون فلك القمر ، وكيف انها اذا سكنت اضمحل عالم الكون والفساد[١٠٩] .

نهاية العالم :

لا احد يشك في اضمحلال اجساد جميع الحيوانات والنباتات ، وكذلك المعادن ، ولكن هذا الهيكل الهائل المسمى بالعالم هل يضمحل ويفنى ؟ .

يرى الاخوان ان العالم انسان كبير ، وموت الانسان : مفارقة نفسه جسده ، وبعد المفارقة يضمحل الجسد ولاتبقى صورة الانسان .

وموت العالم هو مفارقة النفس الكلية له ، فحينما تفارقه تبطل حركات الافلاك ، واذا هي بطلت بطل العالم ، وتلك هي القيامة الكبرى(١١٠) .

ولكن متى تتوقف هذه الحركات ؟ او متى تفارق النفس الكلية العالم ؟

ان النفس الكلية ـ كما سبق عند الكلام عنها في هذا الفصل ـ لها جانبان :

جانب أعلى يتصل بالعقل الفعّال ، ومنه يتلقى الفيض ، وجانب أدنى متصل بالهيولى يفيض عليها الصور والاشكال .

والنفس الكلية عندما تنتهي من إلقاء هذه الصور والاشكال ، تترك الجسم وتتخلى عنه وتتجه بكلّيتها نحو العقل الفعال ، فاذا هي تركت الجسم المطلق يبقى هو من غير مدبِّر ومحرِّك ، فيسكن الفلك عن الدوران ، والكواكب عن السير ، والاركان عن الاختلاط والتمازج ، وتبلى النبات والحيوان والمعادن(١١١) .

ويحتجون لذلك بدليل من خمس مقدمات ، وهي :

١ـ الفاعل المختار هو الذي يقدر على الفعل وتركه متى شاء .

فهذه مقدمة موجبة صادقة ، حسب الاصطلاح المنطقي ، ويبدو ان هذه المقدمة عبارة عن شرح معنى الاختيار .

٢ـ كل فاعل حكيم مختار فله في فعله غرض .

وهذه موجبة كلية صادقة ، وهي شرح لمعنى الحكيم .

٣ـ الغرض هو عناية سابقة في علم الصانع قبل إظهار صنعته ، من أجله يفعل ما يفعله ، فاذا بلغ الى غرضه قطع الفعل وأمسك عن العمل .

وهذه مقدمة لتحديد معنى الغرض .

٤ـ كل حكيم صانع اذا علم علماً يقينياً ، انه لايبلغ الى غرضه في فعله ، فانه لايعمل شيئا ، فلايطلبه .

وهذه مقدمة كلية موجبة صادقة .

٥ـ محرّك الافلاك والكواكب فاعل مختار حكيم قادر .

وهذه مقدمة موجبة . فينتج من هذه المقدمات : ان العالم سيخرب يوما[١١٢] .

ومن الممكن ان نصوغ من ذلك قياسا من الشكل الاول على النحو التالي :

محرك الافلاك والكواكب فاعل مختار حكيم قادر .

وكل فاعل مختار حكيم قادر له في فعله غرض .

النتيجة : محرك الافلاك والكواكب له في فعله غرض .

وبالنسبة للفاعل فالتقسيم العقلي لايقبل اكثر من الاحتمالات الثلاث الآتية :

١ـ ان يبلغ الغرض ، فيكفّ عن الحركة ، لأنها كانت من أجله ، فاذا تحقق الغرض بطلت الحركة ، حتى لايلزم تحصيل الحاصل .

٢ـ لم يبلغ الآن ، ولكن يعلم انه سيبلغه مستقبلا ، فهنا عندما يبلغه ، يكف عن العمل كما كان الامر بالنسبة للاحتمال الاول .

٣ـ لم يبلغ ، ويعلم انه لايبلغه ، فيمسك عن العمل ، لأنه كان لغرض ، واذا كان الغرض مفقودا كان العمل عبثا ، والعبث محال من الحكيم .

فالنتيجة بناء على الاحتمالات الثلاث : ان الحركة تتوقف ، واذا توقفت الحركة اضمحل هذا العالم وبطل قوامه .

ونحن نعتقد ان هذا الدليل واضح . رغم ان الدسوقي لم يجد فيه ذلك ، وظن ان الاخوان خذلهم منطقهم ، ويبدو انه مرَّ على المقدمات الخمس عابرا ، ولم يحاول ان يصوغها على شكل قياس منطقي .

كما ان هذا الباحث وجد في رأيهم في فناء العالم تضاربا مع رأيهم في الفيض الذي هو مستمر لاينقطع ، ويظن ان الاخوان ارتكبوا هذا التضارب في القول حتى لايتهموا بالخروج على العقيدة السليمة[١١٣] .

الا اننا لانجد هذا التضارب هنا ، فهم أكدوا على ان الفيض يتوقف عند الجسم كما مر في اول هذا الفصل ، وأما الذي يضمحل فهو الجسم ، فالفناء اذن لايلحق سلسلة الفيض ، فتلك باقية على ما كانت عليها من تلقي الجود الالهي ،

واما مايحلّ بهذا العالم من فناء ، فلتفرغ النفس الكلية للتوجه نحو الباري عن طريق العقل الفعّال وعندئذ سيخرب العالم الجسماني .

ويسكن «الفلك عن الدوران ، والكواكب عن السير ، والأركان عن الاختلاط والمزاج وتبلى النبات والحيوان والمعادن ، ويخلع الجسم الصور والاشكال والنقوش ، ويبقى فارغاً كما كان بدياً ، اذا عرضت عنه النفس وأقبلت نحو عالمها ولحقت بعلتها الاولى وصارت عنده واتحدت به»(١١٤) .

خاتمة

والآن بعد هذا العرض لرأي اخوان الصفاء في مبادىء الموجودات . يجدر بنا ان نبحث عن اصول هذا الرأي ، ومدى تأثرهم بمذهب فلسفي معيَّن ، او بأكثر من مذهب .

ان الاخوان يدّعون ان مذهبهم في الوجود فيثاغوري ، ومن هنا كان اهتمامهم بالعدد «اذ في معرفة الاعداد معرفة موجودات الباري»(١١٥) .

واذا كان هناك تفسيران للعدد الفيثاغوري : الاول ان الاعداد هي عناصر الموجودات والثاني ان الاعداد نماذج تحاكيها الموجودات(١١٦) فان اخوان الصفاء اختاروا التفسير الاخير «واعلم يا اخي انه يقال بالتقريب الى افهام البشر : ان الباري جلّ ثناؤه وتعالى كبرياؤه ، هو قبل الموجودات ، كما ان الواحد هو قبل الاعداد»(١١٧) .

فالقضية هنا قضية تبسيط للموضوع ، حتى يكون بامكان الناس تصوره ، والا فإن «الواحد وما بعده محتاج الى الغير ، وهو العاد»(١١٨) .

لذلك فما ذهب اليه بطرس البستاني من ان اخوان الصفاء اعتبروا العدد اصل الموجودات(١١٩) لايعبر عن رأي الاخوان .

ولكن هل مذهب اخوان الصفاء في الوجود فيثاغوري كما يدّعون ؟

ان اخوان الصفاء يقولون بالفيض الافلوطيني ، ونستطيع ان نقول : ان اسلوب عرض فكرة الفيض يكاد ان يكون واحدا عندهم وعند افلوطين .

وكما ان الفيض عنده يتم على أساس الكمال الإلهي ، وصدور الموجودات عن هذا الكمال ، فانه يتم في نظر الاخوان ايضا على اساس هذا المبدأ ، فالباري «لما كان تام الوجود وكامل الفضائل.. لم يكن من الحكمة ان يحبس تلك الفضائل في ذاته»[١٢٠] .

وفيما يتعلق بمراتب الوجود الاولى ، فإن مبادىء الموجودات عند افلوطين تبدأ بثالوث مقدس : الواحد ، العقل ، النفس ، وليس هؤلاء الثلاثة بالمتساويات ، فالواحد أسماها ، والعقل يتلوه ، والنفس أدناها[١٢١] .

وكذلك الرأي عند الاخوان فيقولون : ان الموجودات الاولية هي ثلاثة : الباري ، والعقل ، والنفس[١٢٢] .

واما الهيولى الاولى عند الاخوان التي في المرتبة الرابعة ، وتأتي بعد النفس بعد ان فاضت منها . . فهي الحقيقة الرابعة عند افلوطين ، والتي تسمى تارة بالمادة ، وتارة بالاقنوم الرابع ، وهي الهيولى الضرورية للصيرورة الواقعة في الكون بلا انقطاع ، وهي انبعثت عن النفس حين نسيت النفس ان تنظر الى أعلى تجاه العقل .

وعنده لايمكن إدراك الهيولى الا بطريقة سلبية ، لانها مجردة من الصور التي هي منشأ التحديد[١٢٣] .

وقد لاحظنا ان الاخوان عرّفوا الهيولى الاولى بأنها قابلة للصور ، فهي من حيث ذاتها خالية من كل صورة ، ولكنها قابلة لكل صورة تلقيها اليها النفس[١٢٤] .

وبالنسبة لمراتب الموجودات الثانية والثالثة عند الاخوان فنستطيع ان نقول ان رأيهم فيها او في الطبيعيات بصورة عامة ارسطية ، ولكن بعد ان حولوها الى مباحث نفسية على حد تعبير ديبور[١٢٥] .

ومما هو حدير بالذكر ان افلوطين لم يهتم بالابحاث الطبيعية قدر اهتمامه بباقي فروع الفلسفة ، كما انه افسح المجال لدخول الكثير من الخرافات بالتغلغل في ابحاث الفلسفة بصورة عامة ، والطبيعيات بصورة خاصة[١٢٦] وقد كان لموقفه

هذا ، في رأينا ، تأثير كبير على اتجاه اخوان الصفاء ، الا انهم مع ذلك لم يهملوا الطبيعة ، بل خصصوا سبع عشرة رسالة من موسوعتهم للطبيعيات ، عدا الافكار والآراء المتناثرة في باقي الرسائل حول مسائل الطبيعيات .

واذا كان ارسطو فسَّر وجود العالم ـ بمعنى ما سوى الله ـ على اساس الهيولى والصورة . . فان الاخوان اخذوا منه فكرته ، وفسروا بها وجود هذا العالم المادي ـ كما سبق ان عرّفوه ـ وقالوا :

«ان الله لما أراد إيجاد العالم الجسماني ، اخترع اولاً الأصلين ، وهما : الهيولى والصورة ، ثم خلق منهما الجسم المطلق ، وجعل بعض الاجسام ، يعني الاركان ، على الطبايع الاربع التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، والاركان هي النار والهواء والماء والارض ، ثم خلق من هذه الاركان جميع ما على وجه الارض من الحيوان والنبات والمعادن »(١٢٧) .

الا انهم يختلفون معه في :

١ـ تحديد العالم ، فعنده ، هو ما سوى الله ، واما الاخوان فكما تطرقنا اليه آنفا عرفوه بأنه : يطلق على جميع الاجسام الموجودة من لدن الفلك المحيط الى الاجسام الجزئية الموجودة على الارض ، وهو في المرتبة الثالثة من مراتب الوجود .

٢ـ قدم العالم . فعند ارسطو العالم قديم اي : غير مسبوق بعدم ، واما عند الاخوان فكما سبق ، فهو محدث .

٣ـ في حقيقة الطبيعة .

فارسطو انكر رأي افلاطون انها نفس ، وانما هي في رأيه صورة ، وصورة الشيء طبيعة الشيء مادام الشيء(١٢٨) .

وعند الاخوان هي قوة من قوى النفس الكلية ، منبثّة منها في جميع الاجسام التي دون فلك القمر ، سارية في جميع اجزائها كلها(١٢٩) وهي التي تسمى عندهم بالاصطلاح الشرعي : الملائكة الموكلون بحفظ العالم ، وتدبير الخليقة بإذن الله(١٣٠) .

واذا كان الاخوان قد فسروا مبادئ الوجود الاولى : الباري ، والعقل ، والنفس عن طريق الفيض الافلوطيني ، وفسروا مبادىء الوجود الاخرى عن طريق الهيولى والصورة حسب المذهب الارسطي . . فانهم لم يتخلوا عن نظرية المثل التي رددها افلوطين متأثرا بافلاطون ، فيقول اخوان الصفاء :

«واعلم ان صور هذه الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها ، وسائر هيئاتها ، مثالات وأشباح لتلك الصور التي في عالم الافلاك ، غير ان هذه في هيولى جسمانية ، وتلك في جواهر روحانية ، ومانسبة هذه الخلائق التي في عالم الكون والفساد وأحوالها بالاضافة الى تلك الخلائق التي في عالم الافلاك وأحوالها... الا كنسبة الصور المنقوشة على وجوه الحيطان ، وابواب الحمامات بالأصباغ المختلفة ، وكما ان تلك الصور مثل وأشباح للدواب المتحركة والحيوان الحساس ، وان تلك الصورة ميتة وهذه حية ، كذلك تلك الخلائق روحانية وهذه جسمانية : وتلك شفافة وهذه مظلمة ، وتلك باقية وهذه فانية... »(١٣١) .

واما افلوطين فيقول :

ان هذا العالم المادي ليس الا على غرار المعقول ، وان عالم المعقول يتطابق مع هذا العالم المحسوس بقدر الامكان ، ونقول بقدر الامكان لأن هذه المحاكاة ناقصة ، فجميع الصفات السامية الموجودة في عالم المعقول ، والتي ليس من طبيعة المادة ان تتحملها ، تنقلب في عالم الحس الى أضدادها ، فالواحد مثلاً تتحول الى كثرة ، والانسجام ينقلب تصادماً ومعارضة ، والأزل يستبدل بالزمان ، والحقيقة تستبدل بالظاهر(١٣٢) .

كما يتفق الاخوان مع افلوطين في ان العالم المحسوس - رغم صفاته السابقة - خيّر ، فقد خالف افلوطين القائلين بأن العالم المادي المحسوس شرّ ، وله في مناقشتهم ادلة قوية(١٣٣) .

وفي ذلك يقول اخوان الصفاء : «ان الطبيعة لم تفعل شيئا باطلا» ويصفون هذه القضية بأنها كلية صادقة ، اذ ليس شيء من الموجودات بلا فائدة ولا عائدة ، بل ما من شيء الا وفيه جرّ لمنفعة او دفع لضرر(١٣٤) .

والآن تبين لنا ان مذهب الاخوان في الوجود لم يكن فيثاغورياً ، كما ادعوا ، وانما هو مزيج من آراء افلوطين وارسطو ، الا ان الفيثاغورية ليست غريبة علي فلسفة افلوطين ، اذ ان منابعها هي :

١ـ افلاطون .

٢ـ الرواقية .

٣ـ فيثاغورس .

٤ـ الاورفية .

٥ـ نومينوس .

٦ـ النزعة الشرقية[١٣٥] .

هوامش الفصل الثالث ـ الباب الثالث

(١) «ايس وليس » جاء في قول العرب ائتني به من حيث ايس وليس . قال الخليل «لم تستعمل ايس الا في هذه الكلمة ، وانما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة ، وقال ان معنى لا ايس اي لاوجد » (ابن منظور الخزرجي ـ لسان العرب ٢١٧/٧ طبعة بولاق ، مصر ١٣٠١هـ) .
وجاء نقلا عن الخليل والفراء «ان اصل «ليس » لا ايس ، طرحت الهمزة والزقت اللام بالياء فصارت ليس » (الزبيدي ـ تاج العروس . فصل اللام ـ باب الهمزة) ويقول الدكتور مدكور « ان الكندي هو الذي استخدم ايس بمعنى الوجود كمصطلح فلسفي ومنه اخذ الآخرون . (الكتاب التذكاري في الذكرى الالفية لوفاة ابي نصر الفارابي ـ تصدير الدكتور ابراهيم مدكور ـ الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص٢١) . وأصلها في البابلية لإيسو .

(٢) الرسائل ـ الرسالة ٣٢ ـ ٢٠٣/٣-٢٠٤ .

(٣) د . فؤاد زكريا ـ التساعية الرابعة لافلوطين ٣٩ .

(٤) الرسائل ـ الرسالة ٤١ ـ ٣٨٦/٣ .

(٥) الرسالة ـ ٢٥١/١ .

(٦) الرسالة ٤٢ ـ ٥١٥/٣ .

(٧) الرسالة ٣٢ ـ ١٩٦/٣ .

(٨) الرسالة ٣٢ ـ ٢٠١/٣ .

(٩) الرسالة ٣٢ ـ ١٧٩/٣ .

(١٠) د . عبدالرحمن بدوي ـ خريف الفكر اليوناني ١٠٨ .

(١١) الرسائل ـ الرسالة ٤٠ ـ ٣/ ٣٥١-٣٥٢ .

(١٢) الرسالة ٣٩ ـ ٣/٣٣٨ .

(١٣) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ١٥٠ .

(١٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/٥١٦ .

(١٥) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ٨٧-٨٨ .

(١٦) الرسائل ـ الرسالة ١٠ ـ ١/٤٠١ .

(١٧) الرسالة ١٨ ـ ٢/١٢٨ . الرسالة ٤٩ ـ ٤/٢٠٧ .

(١٨) الرسالة ٣٥ ـ ٣/٢٣٧ .

(١٩) الرسالة ٤٩ ـ ٤/٢٠٦ .

(٢٠) الرسالة ٤٩ ـ ٤/٢٠٧-٢٠٩ .

(٢١) ديبور ـ تأريخ الفلسفة في الاسلام ١٤٧-١٤٨ .

(٢٢) عبدالرحمن بدوي ـ خريف الفكر اليوناني ١٧٤ .

(٢٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة ٦٠ . د .محمد غلاب ـ الفلسفة الاغريقية ٢/ ٢٠٤ .

(٢٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٠ ـ ٣/٣٤٨ .

(٢٥) الفارابي ـ آراء اهل المدينة الفاضلة ٣٧ .

(٢٦) ابن عربي ـ الفتوحات المكية ٢/ ٢٢٣ .

(٢٧) المصدر نفسه ٢/ ٩٢ ، ٢/ ٢٢٣ .

(٢٨) المصدر نفسه ٢/ ٩٤-٩٥ .

(٢٩) المصدر نفسه ٢/ ٨٧ .

(٣٠) المصدر نفسه ٢/ ٦٨ .

(٣١) ان عبد اللطيف العبد في بحثه « الانسان عند اخوان الصفاء ص٨٨ ، عبّر بالعقل الاول ـ على لسان اخوان الصفاء ـ على العقل الفعال دون ان يكون له في ذلك سند ، ثم يوحي بأن الاخوان يقولون بالعقول العشرة في حين انهم لم يقولوا بها .

(٣٢) الرسائل ـ الرسالة ٣٥ ـ ٣/ ٢٣٤ .

(٣٣) الرسالة ٣٥ ـ ٣/٢٣٨ .

(٣٤) الرسالة ٥ ـ ١/١٩٩ .

(٣٥) الرسالة ٣٤ ـ ٣/ ٢١٢ .

(٣٦) الرسالة ٤١ ـ ٤/٢٨٦ .

(٣٧) الرسالة ٣٢ ـ ٣/١٨٩-١٩٠ .

(٣٨) الرسالة ٤٠ ـ ٣/ ٣٥٠ .

(٣٩) الرسالة ٤٩ ـ ٤/٢٠٦ .

(٤٠) الرسالة ٤٩ ـ ٤/٢٠٩ .

(٤١) الرسالة ٤٩ ـ ٤/ ٢٠٠ .

(٤٢) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٨٢-١٨٥ .
(٤٣) عبداللطيف العبد ـ الانسان عند اخوان الصفاء ٩١ .
(٤٤) رسالة جامعة الجامعة ٧٦ .
(٤٥) الرسائل ـ الرسالة ٣٢ ـ ١٩٧٣ .
(٤٦) الرسالة ٤١ ـ ٢/ ٣٨٦ .
(٤٧) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٩٧ .
(٤٨) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٩٨ .
(٤٩) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٨٥ .
(٥٠) الرسالة ٤٩ ـ ٤/ ٢٠١ .
(٥١) الرسالة ٤٩ ـ ٤/ ٢١٢-٢١٣ .
(٥٢) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٨٩ .
(٥٣) الرسالة ٣ ـ ١/ ١٤٦ .
(٥٤) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٩٠-١٩١ .
(٥٥) الرسالة ٧ ـ ١/ ٢٦٣ . الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٦٠ .
(٥٦) الرسالة ٣٥ ـ ٢/ ٢٣٨ .
(٥٧) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٨٤-١٨٧ .
(٥٨) الرسالة ١٦ ـ ٢/ ٢٥ .
(٥٩) الرسالة ١٥ ـ ٢/ ٧ .
(٦٠) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٨٥-١٨٦ .
(٦١) د . فؤاد زكريا ـ في مقدمته للتساعية الرابعة لافلوطين ٤١ . د . عبدالرحمن بدوي – خريف الفكر اليوناني ١٠٦ .
(٦٢) الرسائل ـ الرسالة ٣٤ ـ ٣/ ٢١٣ .
(٦٣) د . فؤاد زكريا ـ في مقدمته للتساعية الرابعة لافلوطين ١٤٤-١٤٥ .
(٦٤) الرسائل ـ الرسالة ٣٢ ـ ٣/ ١٨١ .
(٦٥) الرسالة ١٨ ـ ٢/ ٦٣ .
(٦٦) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٨٣ .
(٦٧) الرسالة ٣٥ ـ ٢/ ٢٣٨ .
(٦٨) الرسالة ٣٤ ـ ٣/ ٢١٣ .
(٦٩) الرسالة ١٥ ـ ٢/ ٧ . الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٩٧ .
(٧٠) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٨٣ .
(٧١) الرسالة ٣٢ ـ ٢/ ١٩٧ .
(٧٢) ص٢١٤ من هذه الرسالة .
(٧٣) عبد اللطيف العبد ـ الانسان عند اخوان الصفاء ٨٣ ، ١٠٣ .
(٧٤) رسالة جامعة الجامعة ١٣٥ .

(٧٥) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ١٥٠ .

(٧٦) د . ابو العلا عفيفي ـ من اين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية ص٢٥ (مجلة كلية الآداب العدد ١ المجلد لسنة ١٩٣٣) .

(٧٧) الرسائل ـ الرسالة ٣ ـ ١/١٤٦-١٤٧ .

(٧٨) الرسالة ١٦ ـ ٢/٢٤-٢٦ . الرسالة ٣٢ ـ ٣/١٨٧ .

(٧٩) الرسالة ١٦ ـ ٢/٤٦ .

(٨٠) الرسالة ٣١ ـ ٣/٩١ .

(٨١) الرسالة ١٩ ـ ٢/٨٨ .

(٨٢) الرسالة ١٧ ـ ٢/٥٢-٥٣ .

(٨٣) الرسالة ١٧ ـ ٢/٥٧-٥٨ .

(٨٤) الرسالة الاخيرة ٤/٤١٧ .

(٨٥) الرسالة ٦ ـ ١/٢٥١-٢٥٣ .

(٨٦) الرسالة ٤٠ ـ ٣/٣٥٢ .

(٨٧) الرسالة ٤٠ ـ ٣/٣٥٤ .

(٨٨) الرسالة ٢٢ ـ ٢/ ١٨٠ .

(٨٩) الرسالة ٢١ ـ ٢/ ١٧١ .

(٩٠) ديبور ـ تأريخ الفلسفة في الاسلام ١٢٠ .

(٩١) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ١٥٨-١٦٠ .

(٩٢) الرسائل ـ الرسالة ٣ ـ ١٠/٤٦ ، الرسالة ٥١ ـ ٤/٢٧٦-٢٨٢ .

(٩٣) الرسالة ٣٢ ـ ٣/ ١٩٠-١٩١ .

(٩٤) الرسالة ٢٠ ـ ٢/١٣٣ .

(٩٥) الرسالة ٣ ـ ١/١٤٤-١٤٥ .

(٩٦) افلوطين ـ التساعية الرابعة ٣٣ .

(٩٧) د . فؤاد زكريا ـ مقدمة التساعية الرابعة لافلوطين ٨١ .

(٩٨) المرجع نفسه ٧٥ .

(٩٩) المرجع نفسه ١٤٧-١٤٨ .

(١٠٠) الرسائل ـ الرسالة ١١ ـ ١/٤١٢ .

(١٠١) الرسالة ٤١ ـ ٣/٢٨٥ .

(١٠٢) الرسالة ٤١ ـ ٣/٢٨٦ .

(١٠٣) الرسالة ٣٣ ـ ٣/٢٠٣ .

(١٠٤) الرسالة ٤٠ ـ ٣/٣٥٦ .

(١٠٥) الرسالة ٤٠ ـ ٣/٣٤٦ .

(١٠٦) الرسالة ١٩ ـ ٢/١١٥ . الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٥٥ .

(١٠٧) الفرق بين الاداة والآلة عند اخوان الصفاء ، هو ان الآلة ذاتية والاداة خارجية ، فبالنسبة للكاتب اليد آلة

والقلم اداة ، وللحداد اليد آلة والمطرقة اداة ، وهكذا . الرسائل ـ الرسالة ٨ ـ ١/ ٢٧٩ .

(١٠٨) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٦٤ .

(١٠٩) الرسالة ٣٩ ـ ٣/ ٣٢٢-٣٢٣ .

(١١٠) الرسالة ٣٩ ـ ٣/ ٨٨ .

(١١١) الرسالة ٤٠ ـ ٣/ ٣٥٤ .

(١١٢) الرسالة ٣٩ ـ ٣/ ٣٢٩ . الرسالة ٢٨ ـ ٢/ ٣١ .

(١١٣) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ١٥٧ .

(١١٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٠ ـ ٣/ ٣٥٥ .

(١١٥) الرسالة ٣٢ ـ ٣/ ١٧٨ . الرسالة ٣٢ ـ ٣/ ١٩٩ .

(١١٦) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ٢٨ .

(١١٧) الرسالة الجامعة ٢/ ١٦ .

(١١٨) الرسائل ـ الرسالة ٣٣ ـ ٣/ ٢٠٠ .

(١١٩) بطرس البستاني ـ مقدمة رسائل اخوان الصفاء ١/ ١٣ الطبعة البيروتية .

(١٢٠) راجع ص٢٠٥ من هذا البحث .

(١٢١) رسل ـ تأريخ الفلسفة الغربية ١/ ٤٥٥-٤٥٩ .

(١٢٢) الرسائل ـ الرسالة ٣٥ ـ ٣/ ٢٣٢ .

(١٢٣) رسل تأريخ الفلسفة الغربية ١/ ٤٥٩ . محمد غلاب ـ الفلسفة الاغريقية ٢ ـ ١/ ٢٨ .

(١٢٤) راجع ص٢١٣ من هذا البحث .

(١٢٥) ديبور ـ تأريخ الفلسفة في الاسلام ١٢٠ .

(١٢٦) د . فؤاد زكريا ـ مقدمة التساعية الرابعة لافلوطين ٨٥ .

(١٢٧) الرسائل ـ الرسالة ٦ ـ ١/ ٢٥١ .

(١٢٨) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ١٣٦ .

(١٢٩) الرسائل ـ الرسالة ـ ٣/ ١٨٥-١٨٦ ،

(١٣٠) الرسالة ١٨ ـ ٢/ ٦٣ .

(١٣١) الرسالة ٤٨ ـ ٤/ ١٦٠ .

(١٣٢) محمد غلاب ـ الفلسفة الاغريقية ٢/ ١٨٤ .

(١٣٣) المرجع نفسه ٢/ ٣١٧ .

(١٣٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٠ ـ ٣/ ٣٤٧ .

(١٣٥) د . فؤاد زكريا ـ مقدمة التساعية الرابعة لافلوطين ١٥-٢٢ .

الفصل الرابع

الأخلاق

الإنسان

الإنسان هو أكمل الحيوانات ، كما ان الحيوانات أكمل المولدات[١] ، « والله وحده قبل كل كثرة ، والانسان وحده بعد كل كثرة »[٢] .

واذا كانت الحركة الهابطة بدأت من الباري الى أن وصلت الى الإنسان[٣] فان الحركة الصاعدة تبدأ من الانسان الى أن يصل الى حيث استطاعته العودة الى مصدره الاول .

فمن هنا كان للإنسان دور هام في الحركتين .

والانسان مركب من جوهرين متباينين في الذات والصفات ، متضادين في الأحوال فالنفس جوهرة روحانية سماوية نورانية ، حية بذاتها ، علاّمة بالقوة فعّالة بالطبع قابلة للتعليم ، فعالة في الأجسام ، ومستعملة لها .

واما الجسد فهو جوهر جسماني طبيعي ذو طعم ولون ورائحة ، وثقل وخفة وسكون ولين وخشونة ، وصلابة ورخاوة ، وهو متكون من الأخلاط الأربعة التي هي : النار والهواء والماء والتراب[٤] .

واذا ما بحثنا عن مظاهر هذا التباين والتضاد بينهما نجد :

انها جوهر بسيط ، وهو مركب .

هي روحانية ، وهو مادي .

هي غير قابلة للكون والفساد ، غير منفسدة ولا متغيرة ، وهو يأتي عليه الكون والفساد متغير مستحيل ، يتحول بعد الموت الى الأركان الأربعة .

هي فعّالة وعلاّمة ، وهو غير ذلك .

هي مؤثرة ، وهو متأثر .

هي تنتمي الى عالم الأفلاك ، وهو ينتمي الى ما دون فلك القمر .

هي بعد مفارقتها الجسد تعود الى عالمها السابق فتلتحق بالنفس الكلية ، وهو يضمحل ويتحول ويرجع الى أصله السابق عالم الأركان الأربعة .

وكذلك الأمر في متطلبات كل من النفس والجسد ، تجدها متضادة ايضا ، فمن حيث الجسد يطلب الإنسان متاع الحياة الدنيا ، ومن حيث النفس «قنيته العلم والدين» واذا كان الإنسان يلتذ بالاكل والشرب في الحياة الدنيا كجسد فانه كنفس ينال بالعلم طريق الآخرة ، وبالدين يصل اليها ، وهكذا[٥] .

ويجمل اخوان الصفاء آراء الحكماء في الإنسان :

١ـ منهم من قال : ان الانسان ليس الا هذا الجسد المرئي ، وليس وراءه شيء ، وأما النفس فعرض يتولد من مزاج البدن ، واخلاط الجسد ، لا وجود لها بدون وجود الجسم وهؤلاء هم الجسميون (الماديون) .

٢ـ منهم من قال : ان الانسان في الحقيقة ليس الا هذه النفس الناطقة ، والجسد لها بمنزلة قميص ملبوس ، او غلاف مغشى .

٣ـ منهم من قال : ان الانسان هو المركب من الجسد والنفس[٦] .

وقد اختار الاخوان الرأي الأخير ، وهوانه مركب من جزأين : النفس والجسد ، الا ان النفس أشرف من الجسد[٧] .

فمن هنا كان تعريفهم الانسان بأنه : حي ناطق مائت ، فحياته ونطقه من قبل نفسه وموته من قبل جسده[٨] .

ولكن لماذا ارتبطت النفس بالجسد ؟

هنا نجد الاخوان يكررون قصة ارتباط النفس الكلية بالهيولى الأولى ، ثم الجسم فلما كان في النفس الكلية الصور والاشكال وهي تريد إبرازها الى حد الفعل

تشبهاً بالباري وأقبلت على الهيولى لتطبع عليها ما تريده من الأشكال . فكذلك النفس الانسانية ارتبطت بالجسد ، لتخرج ما في جوهرها من الحكمة والصنايع والفضائل من حد القوة الى حد الفعل ، وتكمل بالرياضة والمران ، فالنفس الجزئية الانسانية تشبه في ذلك النفس الكلية الفلكية ، والهيولى الجزئية الانسانية تشبه الهيولى الأولى الفلكية ، وهذا من قبيل التشابه ومحاكاة الجزء للكل[٩] .

فالنفس الجزئية من النفس الكلية ، والهيولى الجزئية من الهيولى الكلية ، وفي الجزء بعض مافي الكل.

وهذا الاقتران بين النفس والجسد ضروري «ذلك ان النفس الانسانية لا تعرف حقائق المحسوسات ، ولا تتصور معاني المعقولات ، ولاتقدر على عمل للصنائع ولا تتخلق بالاخلاق والاعمال الحميدة الا بتوسط هذا الجسد طول حياته الى آخر العمر»[١٠] . وهو لفترة معينة ، تقوم خلالها النفس بالأمور التي هي ضرورية لوصولها الى غايتها ، وعندما تنتهي هذه المهمة المرحلية تكون مستعدة وأهلاً للترقي الى درجة أعلى وأشرف ، حيث لاتكون ـ بعد الوصول الى تلك الرتبة ـ بحاجة الى ماهو قابل للكون والفساد[١١] ، ويتفق الاخوان هنا مع افلوطين ففي رأيه ان في اقتران النفس بالجسد تنمية لملكاتها ، وزيادة في خبرتها وتوسعاً لمعارفها[١٢] وهذا الاقتران انما هو مرحلة من مراحل حياة الانسان ، يقطعها في طريق وصوله للغاية ، فالمرحلة الأولى تبدأ وهو جنين ، وكما ان هذه المرحلة وقتية فإنّ المرحلة الثانية وقتية ايضا ، فالجسد سفينة ومعبر للمرحلة الثالثة وهي الدار الآخرة[١٣] والانسان إذا لم يكن له الارادة والاختيار في المرحلة الأولى بالفعل ، فإنه يملك الارادة والاختيار في المرحلة الثانية ، وعليه ان يوجههما نحو تيسير الانتقال المنشود الى المرحلة الثالثة ، فمسقط النطفة كون قد ابتدئ ، ونهايته الولادة ، والولادة ايضا كون قد ابتدئ والموت نهايته ، وكما ان الجنين اذا تمت صورته في الرحم وكملت هناك خلقته ، لم ينتفع بعد في الرحم ، بل ينتفع بعد الولادة في الحياة الدنيا ، كذلك النفس اذا كملت صورتها وتمت فضائلها بكونها مع الجسد ، انتفعت بعد مفارقتها الجسد في الحياة الاخرى[١٤] .

وان مكث الجنين في الرحم تسعة اشهر انما هو لكيما تتم البنية ، وتستكمل الصورة ولو أمكن تتميمها اوتكميلها في يوم واحد لما تركت هناك يومين ، وأن من يولد غير تام البنية ولا كامل الصورة لا ينتفع بالحياة ، ولا يتمتع بها ، بل يظل شقيا منغص العيش ، فكذلك الامر بالنسبة لحياة الانسان الآخرة ، فهو يترك في هذه الدنيا مقدار مايمكنه تتميم أحوال نفسه مع الجسد ، وتكميل فضائلها بالكون في الدنيا ، فاذا فارقت النفس الجسد ، انتفعت بالحياة في الدار الآخرة ، وأمكنها الصعود الى ملكوت السموات(١٥) .

ومثنوية الانسان وتركيبه من عنصرين متباينين أدت الى صراع بين هذين الطرفين أو الجهتين اللتين تكوّنان الانسان ، وهذا الصراع هو الذي يؤدي الى قلق الانسان وتذبذبه ، كما يؤدي الى اختلاف الناس فيما بينهم ، والى تباين اتجاهاتهم السلوكية اضف الى ذلك ما في الانسان من ميول طبيعية وغرائز ، وتلك الميول والغرائز ايضا ليست فيما بينها متوافقة .

ويرى الاخوان ان هناك حالتين مركوزتين في جبلّة كل الموجودات ، وجميع الكائنات ومن بينها الانسان ، وهاتان الحالتان هما :

«حب البقاء ، وكراهية الفناء» .

فغريزة حب البقاء وكراهية الفناء أصل وقانون لجميع الشهوات ، وهذه الشهوات أصول وقوانين لجميع أخلاقها وسجاياها ، وتلك الأخلاق أصول وقوانين لجميع أفعالها وصنائعها ومعارفها ومتصرفاتها .

ويفسر اخوان الصفاء ذلك بأن الباري لماكان هو مبدع الكائنات وعلة الموجودات وكان الباري دائم البقاء لا يعرض له شيء من الفناء ، صار من اجل هذا في جبلة الموجودات محبة البقاء وكراهية الفناء ، لأن في جبلة المعلول يوجد بعض صفات العلة ، دلالة دائمة عليها .

إذن فأعمال الانسان وأخلاقه كلها انما هي لتحقيق هاتين الحالتين ، فالانسان ـ مثلا ـ يعمل لطلب المنفعة ، ودفع المكروه ، لأن المنفعة تساعده على البقاء ، والمكروه يهدده بالفناء ، «وقد يعلم باوائل العقول بأن الوجود على

الحال الأفضل ألذّ وأشرف وأفضل من الوجود على النقص »[١٦] .

فمن هنا ترتبط المنفعة باللذة ، والمكروه بالألم ، وسنتكلم على اللذة والالم بالتفصيل بعد قليل .

ونحن نلاحظ ان الاخوان متأثرون هنا بالرواقية في أن غريزة حب البقاء هي الأصل لباقي الغرائز والميول[١٧] الا ان الاخوان أضافوا الى هذه الغريزة غريزة ملازمة لها هي كراهية الفناء ، او نقول بعبارة اخرى انهم أبرزوا الجانب الآخر للغريزة الأولى ولم يتركوه ضمنيا .

ماهية الاخلاق

الاخلاق الفطرية او« المركوزة في الجبلّة » على حد تعبيرالاخوان هي :

« تهيؤ ما في كل عضو من أعضاء الجسد يسهل به على النفس إظهار فعل من الافعال او عمل من الاعمال او صناعة من الصنائع ، او تعلم علم من العلوم او أدب من الآداب او سياسة ، من غير فكر ولا روية » .

ان الانسان متى ما كان مطبوعا على الشجاعة فانه يسهل عليه الاقدام على الامور المخوفة من غير فكر ولا روية ، وعلى هذا المثال سائر الاخلاق والسجايا المطبوعة الفطرية المركوزة فيها ، وأما من كان مطبوعا على الضد من ذلك فهو يحتاج عند استعمال هذه الخصال الى فكر وروية واجتهاد شديد وكلفة ، ولا يعقل الانسان هذه الأمور إلا بعد أمر ونهي ووعد ووعيد ، ومدح وذم ، وترغيب وترهيب وبهذه العلة وردت اكثر اوامر الدين ونواهيه[١٨] .

اسباب اختلاف الأخلاق بين الناس

الناس يختلفون فيمابينهم من حيث الاخلاق من أربعة أوجه[١٩] :

١ ـ من جهة التركيب الجسدي ومزاج هذا التركيب فالتركيب الجسدي للانسان هو من الأخلاط الأربعة : الدم ، والبلغم ، والصفراء والسوداء[٢٠] وفي النفس الساكنة في الجسد قوى طبيعية واخلاق غريزية منبثّة في أعضاء الجسد ، منها :

أ ـ قوى النفس النباتية ، ونزعاتها ، وشهواتها ، وفضائلها ، ورذائلها ، ومسكنها الكبد .

ب ـ قوى النفس الحيوانية . وحركاتها وأخلاقها ، وحواسها ، وفضائلها ورذائلها ومسكنها القلب .

ج ـ قوى النفس الناطقة ، وتمييزاتها ومعارفها وفضائلها ورذائلها ومسكنها الدماغ[٢١] فالمحرورو الطباع وخاصة مزاج القلب يكونون على الأكثر شجعان القلوب ، اسخياء النفوس ، متهورين في الأمور المخوفة ، قليلي الثبات والتأني في الأمور ، مستعجلي الحركة شديدي الغضب ، سريعي المراجعة ، قليلي الحسد اذكياء النفوس ، حادي الخواطر جيدي التصور .

والمبرودون يكونون في الأكثر بليدي الذهن ، غليظي الطباع ، ثقيلي الأرواح ، غير نضيجي الأخلاق .

والمرطوبون يكونون في اكثر الأمور ذوي طباع بليدة ، وقلة ثبات في الأمور ، ليني الجانب ، سمحاء النفوس ، طيبي الأخلاق ، سهلي القبول ، سريعي النسيان مع كثرة تهور في الأمور الطبيعية .

واليابسو المزاج يكونون في اكثر الأمور صابرين في الأعمال ، ثابتي الرأي ، عسيري القبول ، الغالب عليهم الصبروالحقدوالبخل والامساك والحفظ[٢٢] .

وهنا نجد الاخوان يتفقون مع أرسطو في ان النفس واحدة ، لكن وظائفها مختلفة مخالفاً بذلك أفلاطون[٢٣] .

ويردّ اخوان الصفاء على الأفلاطونيين في هذا المجال فيقولون :

«ظن كثير من اهل العلم ان للانسان ثلاث نفوس : شهوانية ، وغضبية ، وناطقة ، ونحن قدبينا بأن هذه الأسماء تقع على نفس واحدة بحسب أفعالها المختلفة وذلك انها اذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو سميت نباتية وشهوانية ، واذا فعلت الحس والحركة سميت حيوانية غضبية ، واذا فعلت النطق والتمييز والروية والفكر سميت ناطقة ، كما ان الرجل الواحد حداد ، نجار ، بنّاء ، اذا كان يحسنها كلها[٢٤] . وفي رأينا ان هذا النص لايبقى المجال لادعاء البعض ان

اخوان الصفاء تبعوا أفلاطون في تقسيمهم النفس الإنسانية(٢٥) .

٢ـ اختلاف الناس في اخلاقهم من جهة تربة بلدانهم واختلاف أهويتها :

فترب البلاد والمدن والقرى تختلف ، وأهويتها تتغير من جهات عدة ، منها كونها في ناحية الجنوب أو الشمال أو الشرق أو الغرب ، أو على رؤوس الجبال ، أو في بطون الأودية والأغوار ، أو على سواحل البحار أو شطوط الأنهار ، أو في البراري والقفار ، والأرض الرملية والصخرية .

وأهوية البلاد تختلف بحسب اختلاف تصاريف الرياح .

فهذه كلها تؤدي الى اختلاف أمزجة الأخلاط ، واختلاف أمزجة الأخلاط يؤدي الى اختلاف أهلها وطباعهم وألوانهم ولغتهم وعاداتهم وآرائهم ومذاهبهم واعمالهم وصنائعهم وسياساتهم ، فكل أمة تنفرد بأشياء من الذي تقدم ذكرها ، مثال ذلك :

ان الذين يولدون في البلاد الحارة ويتربّون هناك وينشؤون على ذلك فان الغالب على باطن أمزجة أبدانهم البرودة ، والذين يولدون في البلدان الباردة ويتربون هناك وينشؤون على ذلك الهواء يكون الغالب على باطن أمزجة ابدانهم الحرارة .

٣ـ من جهة موجبات أحكام النجوم : فالذين يولدون في البروج النارية في الأوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب النارية فالغالب على أمزجة ابدانهم الحرارة ، وقوة الصفراء ، والذين يولدون في البروج المائية في الاوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب المائية فالغالب على أمزجة أبدانهم الرطوبة والبلغم ، والذين يولدون في البروج الترابية في الأوقات التي يكون المستولي عليها «زحل» وما شاكله من الكواكب الثابتة فان الغالب على أمزجة أبدانهم اليبوسة والمرة السوداء ، كماان الذين يولدون في البروج الهوائية في الأوقات التي يكون المستولي عليها «المشتري» وما شاكله من الكواكب الثابتة ، فان الغالب على أمزجة أبدانهم الدم والاعتدال(٢٦) .

وقد سبق ان تكلمنا على رأي اخوان الصفاء في تأثير احكام النجوم على الانسان(٢٧) .

٤ـ من جهة التربية والنشأة والعادات والتقاليد : فالصبيان الذين ينشؤون مع الشجعان والفرسان يصيرون مثلهم ، واما الصبيان الذين ينشؤون مع النساء والمخانيث فيتطبعون باخلاقهم ، وعلى هذا القياس سائر الاخلاق والسجايا التي يتطبع عليها الصبيان منذ الصغر ، إما بأخلاق الآباء والأمهات أو الأخوة والأخوات والأتراب والأصدقاء والمعلمين ، وعلى هذا الاساس حكم الآراء والمذاهب والديانات(٢٨) .

ومن ذلك تأثير الوظيفة الاجتماعية في أخلاق الانسان .

واذا كان الناس اصنافاً « وطبقات في تصرفاتهم في أمورالدنيا لا يحصي عددها الا الله » الأأنه من الممكن تصنيفهم الى سبعة أقسام :

١ـ الفنيون ـ « أرباب الصنايع والحرف والأعمال » .

٢ـ التجار والكسبة ـ « أرباب التجارة والمعاملات والأموال » .

٣ـ الملآك ـ « ارباب البنايات والعمارات والاملاك » .

٤ـ السياسيون ـ « ومنهم الملوك والسلاطين والأجناد ».

٥ـ العمال والفلاحون .

٦ـ العاطلون ـ الذين لايقومون بعمل لظروف صحية ، وكذلك « أهل البطالة والفراغ » .

٧ـ رجال العلم والدين .

وكل واحد من هذه الاقسام يتفرع الى أصناف كثيرة ، ولكل قسم وصنف اخلاقهم وطبائعهم وسجاياهم « ومآرب أكسبتهم أعمالهم ، وأوجبتها لهم متصرفاتهم لا يشبه بعضها بعضاً »(٢٩) ، وبهذا يختلف الناس في أخلاقهم حسب اختلافهم في طبائع أعمالهم .

هذه هي اسباب اختلاف الناس في أخلاقهم الطبيعية ، وهذه الأخلاق ـ كما مر ـ صادرة من غير تفكيرولاروية ، وانماتأتي من الجبلّة فيما تظهر من أعمال وأفعال .

الأخلاق بين الفطرة والإكتساب

هذه الطبائع الغريزية المختلفة بين الناس هي الاسباب الاولى لما يكون بينهم من اختلاف وفوضى واضطراب .

وحيث ان ترقي النوع الانساني انما يكون بتجمعه وتعاونه وعمارة عالمه ، إذ هو «لا يقدر أن يعيش وحده الا عيشاً نكداً» . . كان لابد من أخلاق أخرى غير طبيعية تصدرعنها الأعمال والأفعال من اجل ترقي الانسان ، وتكون هذه الاخلاق من فكر وروية ، مكتسبة إما بموجب العقل ، واما بموجب أحكام الدين[٣٠] .

لذلك فنحن حينما ننعم النظر في أوامرالدين ونواهيه وأحكامه ، وترغيبه ووعده ووعيده . . نجد ان أكثر أوامره بخلاف ما في طبع الإنسان ، فمثلاً أمر بالصيام وترك الاكل والشرب عند شدة الجوع والعطش ، وبالقيام للصلاة وترك النوم والفراش وبالتعفف عند هيجان الشهوة ، وبالحلم عند سورة الغضب ، وبالشجاعة عند المخاوف وبالعفو عندالمقدرة[٣١] .

ومن هنا يتبين ان الاخلاق عند اخوان الصفاء نوعان :

١ـ جبليّة أو غريزيّة .

٢ـ مكتسبة معتادة من جريان العادة .

فالاخلاق الغريزية هي التي تأتي نتيجة الشهوات المركوزة في الجبلة ، وهذه الشهوات تدعو النفس الى طلب المنفعة لأجسادها ودفع المكروه والمضرة عنها ، بغض النظرعن الظروف التي تكون حول الانسان وحول المجتمع الذي يعيش فيه .

وأما المكتسبة فهي التي تأتي أولاً عن فكر ورويّة إمابموجب العقل أو بموجب احكام الدين ، وبعد ذلك تصيرعادة لهم بطول الاستمرار عليها[٣٢] .

وهذه الأخلاق هي التي يدعو اليها الأنبياء والفلاسفة ، والتي تسمى بالفضيلة والإنسان يأتي الى الدنيا كفرد ، لا يشعر بفكرة المجتمع ، لذلك فلدى الطفل النزعة الفردية والأثرة والأنانية ، ولكن عندمايكبر تتغير نظرته ، فيشعر

بالمجتمع ، وينظر اليه من واقع الحياة والتجربة والمعاناة ، ويرى في التعاون تحقيق مصالحه ، وقد يشعرفي بادئ الأمر بنوع من القلق والتأرجح بين التمسك بأخلاقه الغريزية الذاتية الكامنة وبين مايريد ان يختاره بنفسه اتباعاً للعقل أوالدين ، ولكن حينما يأخذ جانب ما اختاره ويستمرعليه يصيرذلك له عادة فيألفه كما لو كان غريزة فيه .

وليس معنى هذا ان يتخلى الإنسان عن جميع أخلاقه الغريزية ، فهذا غير ممكن ، لأن منها ما هو ضروري للحياة الفردية ، لذلك فأخلاق الإنسان وأفعاله ، في رأي الاخوان بعضها طبيعي ، وبعضها نفسي اختياري ، وبعضها عقلي ، وبعضها ديني[٣٣] .

١ـ الأخلاق الطبيعية : اذا ظهرت من الطبيعة «الشهوات المركوزة في الطبيعة وكانت على ما ينبغي ، في الوقت الذي ينبغي ، من أجل ماينبغي ، سميت خيرا ، ومتى كانت بخلافه سميت شراً» .

٢ـ الأخلاق النفسية : «متى فعل ذلك باختياره وإرادته على ماينبغي بمقدار ما ينبغي من اجل ما ينبغي كان صاحبه محمودا ، ومتى كان بخلافه كان مذموماً» .

٣ـ الأخلاق العقلية : متى كان هذا الاختيار وتلك الإرادة ، على ما وصفنا في الأخلاق النفسية بفكر وروية كان صاحبها حكيماً فيلسوفاً فاضلاً ، ومتى كان بخلاف ذلك سمي جاهلاً .

٤ـ الأخلاق الدينية : متى كان فعله وإرادته وفكره ورويته مأموراً بها أو منهياً عنها وفعل ما ينبغي كما ينبغي ، على ما ينبغي ، كان صاحبه مثاباً ، ومتى كان بخلاف ذلك كان معاقباً عليها .

وهذه الأخلاق كلها : لأن تبقى النفوس على أفضل حالاتها ، ويبلغ كل نوع الى اقصى مدى غاياتها[٣٤] .

ومن هذا العرض يتبين لنامدى الارتباط بين الأخلاق والتطور المعرفي عند الإنسان ، ذلك التطور الذي يقوم بدوره على التطور في مراحل حياة الإنسان حيث

يولد صحيفة بيضاء لم ينتقش فيها شيء(٢٥) فمن حيث المعرفة يعتمد على حواسه ، وهي أدنى درجة معرفية ، وكذلك من الناحية الأخلاقية ، فهو يدور حسبما تدفعه الغريزة ، والشهوة ، دون فكر وروية .

ثم يتطور فيأتي دور الاختيار واتخاذ القرار ، لذلك فالأخلاق النفسية تأتي من العقل الغريزي ، ويستمر التطور فيكون كل عمل وتصرف بموجب التفكير العميق وإنعام النظر لذلك فالأخلاق العقلية تأتي عن البرهان .

وآخر درجة التطورالاخلاقي الأخلاق الدينية التي تكون وفق ما أتى به الدين وهذه تأتي عن طريق الوحي .

الفضيلة

ليس كل فعل يوصف بالفضيلة ، بل ذلك الفعل الاختياري الذي يأتي عن فكر وروية ، فالإنسان الذي يشعر بالجوع ويأكل ، يوصف فعله هذا بأنه خير ، لانه كان في الوقت الذي ينبغي من أجل ماينبغي ، ولكن لايوصف بالفضيلة ، لانه ليس في هذا الفعل تفكير وروية ، لقد كان استجابة لاشباع شهوة ملحّة مركوزة في الجبلّة ، وكانت هذه الاستجابة ضرورية لقيام الحياة ، ومن ثم لم يكن في هذا الفعل خيار .

ولكن حينما يقوم الإنسان بفعل بعد ان يفكر ، ويزن بين الفعل وعدم القيام به على ضوء العقل أو الدين... حينذاك يوصف الفعل بأنه الفضيلة ، والفاعل بأنه فاضل(٣٦) .

ففي الفضيلة عنصران اساسيان :

أ ـ حرية الاختيار .

ب ـ التفكير .

وبالنسبة لحرية الاختيار يهاجم اخوان الصفاء المتكلمين (الأشاعرة) الذين ينسبون الافعال كلها الى الباري حقيقة ، فالباري ، في نظرالاخوان ، لايباشرالأجسام بنفسه ولايتولى الأعمال بذاته ، واذا ما نسبت اليه تعالى ،

فهذه النسبة مجازية ، مثل بناء المنصور بغداد ، فاضافة أعمال الإنسان ـ طبيعية كانت تلك الأعمال أو اختيارية ـ الى الباري من هذا القبيل ، الا ان طائفة من المجادلة (علماء الكلام) لما لم يعرفوا تلك الحقيقة . . نسبت كل الأفعال الى الله فدخلوا بذلك في اشكالات كثيرة .

ان الإنسان حر في تصرفاته ، مختار في أفعاله ، فمن كانت أفعاله خيراً نسبت الى نفسه الخيرة ، ومن كانت أعماله شراً نسبت الى نفسه الشريرة ، وبحسب ذلك تكون المكافأة والجزاء ، لأن هذه الاعمال اكتساب من صاحبهاوفعل له ، فالنفس الجزئية هي التي تثاب ان عملت خيراً ، وهي التي تعاقب ان عملت شراً .

ويستشهد الاخوان لذلك بقوله تعالى : « وان ليس للإنسان إلا ماسعى ، وان سعيه سوف يرى... » (النجم ٣٩-٤٠)[٣٧] .

ويشرح الاخوان ذلك فيقولون :

« ... ثم اعلم ان ليس أحد من المخلوقين بقادر على شيء من الاشياء ولا عمل من الأعمال الا مااقدره الله عليه وقواه ويسّره .

واعلم ان إقدار الله القادرين ، وتقويته الاقوياء وتيسير الامور ليس بمجبر لأحد منهم على فعل من الأفعال ، ولا عمل من الأعمال ولا تركه .

واعلم ان كل قدرة في أحد من القادرين ، او قوة في أحد من الاقوياء على فعل من الأفعال وعمل من الأعمال فهو بتلك القدرة ، وتلك القوة بعينها التي يقدر بهاعلى الفعل ، ويقدر ايضا على ترك الفعل بعينه... ولكن رب فعل تركه أسهل من أخذه ، ورب فعل أخذه أسهل من تركه ، ويوجد ذلك بحسب الأسباب الداعية الى الامورالمسيّرة بها »[٣٨] .

وهذا يتفق مع رأي ارسطو : ان الفضيلة فعل حرّ ، لان الإنسان لايكون مسؤولا الا اذا كان حراً »[٣٩] .

وكما ان افعال الإنسان لاتنسب الى الباري حقيقة فكذلك لاتنسب الى النفس الكلية وان كانت النفس الجزئية قوة من قواها ، ذلك ان العلاقة بين النفس

الجزئية والنفس الكلية هي علاقة الجزء بالكل ، والجزء ليس عين الكل ، كماانه ليس منفصلاً عنه . ومذهب اخوان الصفاء في الفضيلة يتفق مع مذهب ارسطو ، وهو اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة(٤٠) .

وهذه الوسطية الاخلاقية التي يقول بها الاخوان هي انعكاس لتلك الوسطية العامة الشاملة للكون ، والتي هي سر تناسقه وانسجامه .

ومن الممكن ان نحدد هذه الوسطية العامة الشاملة لدى اخوان الصفاء بالنسبة الرياضية التي يحرصون كل الحرص على إبرازها في كل المجالات .

فالهيولى والصورة متضادتان ، خلق الباري منهما الجسم المطلق .

ومن الاركان الاربعة المتنافرات فيمابينها والمتضادات خلق المولدات .

وفي الموسيقى توجد هذه الوسطية ، او هذه النسبة الرياضية فالتأليف الموسيقي جمع بين اصوات النغم الموسيقية المتنافرة فيما بينها ، ومتى كان هذا التأليف على النسبة ائتلفت وصارت نغمة واحدة تسرّ بها النفوس ، وكذلك أحرف الكتابة ، فإنها مختلفة الاشكال متباينة الصور ، واذا وضع بعضها من بعض على النسبة كان الخط جيدا ، وكذلك الالوان التي يستخدمها الرسامون في لوحاتهم ، فإنها مختلفة ، متضادة ، ولكن متى وضعت تلك الالوان حسب النسبة كانت اللوحة فنية جميلة ، وكذلك عقاقيرالاطباء فهي كذلك متضادات الطباع مختلفات الطعوم والروائح ، فاذا ركبت على النسبة صارت ادوية نافعة شافية ومتى لم تراع تلك النسبة صارت سموماً ضارة قاتلة .

وعلى هذا القياس تركيب جواهر المعادن ، فكلماكانت النسبة ادق وكاملة كان المعدن من النوع الغالي ، وكلما لم تكن النسبة كذلك كان مستواه وفق نسبة التركيب ، ويستمر الاخوان في شرح هذه النسبة الرياضية ، ويأتون لها بأمثلة كثيرة(٤١) .

ويعرف الاخوان العدل بأنه ماكان متوسطا بين ضدين :

فالعدل في السياسة ما «لم يمل الى عبوس موحش ، ولاملق مدهش» .
والعدل في البلاغة هو التوسط بين الإيجاز المخل والاطناب الممل . وهكذا(٤٢) .

دور العادة في كسب الفضيلة :

ذهب ارسطو الى ان الفضيلة الاخلاقية تتولدعلى الاخص من العادة ، ولا توجد واحدة من الفضائل الاخلاقية حاصلة فينا بالطبع ، وان كل فضيلة أياً كانت تتكون وتفسد بالوسائل عينها وبالأسباب عينها ، كما يتكون الانسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء على الاطلاق(٤٣) .

فالعادة عنده شرط من شروط الفضيلة ، لأنها تيسر الفعل وتظهره بمظهر الضروري ، فهي تحول الفعل وتقبله الى نزعة والى استعداد حدي ثابت للقيام بالعمل فالفضائل الخلقية تتكون بحكم العادة ، فنحن نكتسب صفة العدل اذا فعلنا أفعالاً عادلة(٤٤) ويردد اخوان الصفاء المعنى نفسه فيقولون : ان الاخلاق المكتسبة هي التي تأتي أولاً عن فكر وروية ، وبعد ذلك تصير عادة بطول الاستمرارعليها ، فالفضائل والرذائل وان كانت عادات الا ان الإنسان هو الذي يخلقها بأفعاله حتى تكون طبيعة ثابتة ، اوعلى حد تعبيرهم «لتصير لك عادة وطبيعة وجبلّة مركوزة ، وتبقى في نفسك مصورة عند المفارقة»(٤٥) «وان العادات الجارية بالمداومة فيها تقوي المشاكلة لها كما ان النظر في العلوم والمداومة على البحث عنها ، والدرس لها ، والمذاكرة فيها ، تقوي الحذق بها والرسوخ فيها»(٤٦) .

فالفضيلة تكون ملكة في الإنسان كملكة العلم .

واذا كانت الفضيلة ـ بناء على مذهب ارسطو ـ هي : عادة اختيار الوسط الذي يحدده العقل ، أو : ملكة اختيارالوسط الذي يعينه العقل بالحكمة(٤٧)... فمن الممكن ان نستعير التعريف نفسه للفضيلة عند اخوان الصفاء كماشرحوها ، مع ملاحظة ان مايحددالوسط ويعينه ليس العقل وحده عندهم ، بل الدين ايضا ، وبناء على ذلك فيكون تعريفها : عادة اختيار الوسط الذي يحدده العقل اوالدين . او : ملكة اختيار الوسط الذي يعينه العقل او الدين .

والفضيلة عند أرسطو نوعان :

فضائل عقلية ، وفضائل خلقية ، يقابلان جانبي النفس العاقل واللاعاقل(٤٨) .

واما اخوان الصفاء فقد فصلوا الامر بدرجة اكثر ، فهي عندهم على اربعة انواع :

١ـ الفضائل العقلية .

٢ـ الفضائل الاخلاقية .

٣ـ الفضائل الاعتقادية .

٤ـ الفضائل المهنية او الاجتماعية[٤٩]

فالفضائل العقلية ، في رأي الاخوان ، تنشأ نتيجة التعلم ، كما هو الأمر عند ارسطو[٥٠] فهم يقولون : « ان خير مناقب الانسان العقل ، وأفضل خصاله العلم ، ولكل شيء خاصيته وخاصية العقل صحة التمييز ، ومعرفة الحقائق والسيرة العادلة ،وحسن الاختيار »[٥١] « واجتهد ان تكسب معلومات كثيرة تكن أفعالك كلها حكمية زكية... وبالعلم يتقرب الى الله أبناء الآخرة ، وبه يتفاضل بعضهم على بعض ، كما قال الله تعالى : قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون... »[٥٢] .

« والعلوم كثيرة ، وكلها شريفة ، وفي معرفتها عزة ، وفي طلبها نجاة من التهلكة ونيلها حياة للنفوس ، وراحة للقلوب... وصلاح في الدين والدنيا جميعا »[٥٣] .

واماالفضائل الاخلاقية فهي التي تتعلق بالجانب اللاعاقل في النفس وهوالقوة النباتية والقوة الحيوانية او القوة الشهوانية والقوة الغضبية .

والاخوان هنا ايضا يتفقون مع ارسطو في : ان اساس الفضائل الاخلاقية خضوع الشهوات لحكم العقل[٥٤] والعقل لدى الاخوان ، بمثابة إمام عادل من خلفاء الانبياء ، يحكم في المنازعات ، ويوجه الناس نحو الأفضل[٥٥] .

واما الفضائل الاعتقادية فهي الاعتقادات الصحيحة التي تعين نفوس معتقديهاعلى الانبعاث من نوم الغفلة ، ورقدة الجهالة ، وتحيي الناس من موت الخطيئة ، فالاعتقادات الصحيحة تمنح صاحبهاهدوء النفس وطمأنينة القلب[٥٦] .

واما الاعتقادات الرديئة فإنها نيران ملتهبة في نفوس معتقديها ، وحرقات مشتعلة في قلوبهم ، مؤلمة ومعذبة لها[٥٧] .

لذلك فالايمان فضيلة ، وهو مجمع الخير كله ، والكفر رذيلة ، وهومجمع الشر كله(٥٨) فالدين هو « أمنع الخصال للإنسان عن الشر » وأقمعها عنه « وشر الناس من لا دين له »(٥٩) .

وأما الفضائل المهنية : فقدسبق الكلام على رأي الاخوان في تصنيف افرادالمجتمع الى سبعة انواع من حيث المهنة والعمل الذي يؤديه كل نوع من تلك الانواع .

فلكل مهنة أو عمل فضائله ، وعلى صاحب المهنة او العمل مراعاتها حتى يكون فاضلاً ففضائل الفقهاء والقضاة والمفتين هي معرفة الاحكام ، ومعرفة القياس وكيفية استخراج الفروع من الاصول في الفتاوي والمسائل الواردة التي ليس لها ذكر في الاصول والتثبت والتأني في الفتيا ، والاستقصاء في استفهام السؤال بجميع شرائطه ، وقلة الترخيص في الشبهات من المحذورات ودرء الحدود بالشبهات وقلة الخلاف مع أبناء الجنس وترك الحسد للأقران ، وترك الافتخار في الإصابة في الأحكام ، وقلة الشنعة على العلماء بزلاتهم ، وقلة الرغبة في حطام الدنيا والقيام بواجبات الدين وان لايكون مخالفاً لعمله(٦٠) .

وهكذا الامر بالنسبة لباقي الفضائل المهنية .

اللذة والألم

يرى الاخوان كماسبق في اول الفصل ، ان قوانين الاخلاق كلها تدور حول حب البقاء وكراهية الفناء ، والإنسان يعمل جاهداً لطلب المنفعة ودفع المكروه ومن هنا ارتبطت اللذة بالمنفعة والألم بالمكروه .

واذا كان هناك تدرّج في مراتب النفوس ـ وقد سبق التطرق اليها(٦١) ، وهي الرتبة النبوية ، والرتبة الفلسفية ، والرتبة الإنسانية ، والرتبة الحيوانية ، والرتبة النباتية فانه يوجد مثل هذا التدرج في أنواع اللذة والألم :

١ـ شهوانية طبيعية :

وهي التي تجدها النفس عند تناول الغذاء من الطعام والشراب(٦٢) فمثلاً ان

حرارة المعدة «بمنزلة نار السراج المشتعلة بالفتيلة ، فاذا فني الغذاء اشتعلت في رطوبات جرم المعدة فأفنتها ، واحترقت تلك العصبات المنسوجة هناك ، كما تشتعل نار السراج في الفتيلة اذا فني الدهن» فعند ذلك تحس النفس بالألم فتدفع الجسد الى النهوض لطلب الغذاء ، فاذاحصّلها ووصلت الى المعدة سكن التهابها ، فتجد النفس لذلك راحة وتسمى هذه الراحة : لذة(٦٣) .

٢ـ حيوانية حسية ، وهي نوعان :

ماتجدها النفس عند الوقاع الجنسي .

ما تجدها النفس عند الانتقام .

فلذة الانتقام هي خروج من الألم ، وذلك ان الغضب نار وحرارة تشتعل فيه جرم القلب ، وهو شهوة الانتقام من المؤذي الذي أثار الغضب ، فإن انتقم سكنت تلك الحرارة وخمدت .

٣ـ انسانية فكرية ، وهي ماتجدها النفس من اللذة عند تصورها معاني المعلومات ومعرفتها بحقائق الاشياء .

٤ـ روحانية مَلكيّة ، وهي ماتجده النفس من الراحة واللذة بعدمفارقتها الجسد وهي النفس المطمئنة التي تتخلص من متاعب الجسد ، وآلامه ومتطلباته .

واللذة الشهوانية مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات .

واللذة الحيوانية الحسية مشتركة بين الإنسان والحيوان دون النبات .

والفكرية مشتركة بين الإنسان والملائكة دون الحيوان .

والملكية الروحانية مختصة بالنفوس المفارقة للأجسام الناجية من بحر الهيولى أي المادة(٦٤) .

وهذا التقسيم للذة تابع لنوعيات تلك الافعال التي ترتبط بها اللذة ، وكان اختلاف هذه الافعال لاختلاف القوى ، فاللذة المصاحبة لفعل حسي حسية ، واللذة المصاحبة لمجهودعقلي عقلية ، وهكذا ، فكان هذا التقسيم من حيث الموضوع .

وقام الاخوان بتقسيم آخر للذة والالم من حيث الذات :

اللذة المادية واللذة المعنوية .

والألم المادي والألم المعنوي .

أما الالم المادي فهو «خروج المزاج من الاعتدال من الامر الطبيعي الى أحد الطرفين من الزيادة والنقصان بسبب من الاسباب» .

وأما اللذة المادية فهي «الراحة التي تحس بهاالنفس عند زوال الآلام»[٦٥] .

ويتفق هذا مع ماذهب اليه أبيقور من تعريف الألم بأنه «اختلال توازن الجسم ، واللذة هي استعادة الجسم توازنه ، فهو يرى ان اللذة تنشأ حالما يزول الألم[٦٦] وهذا التعريف سلبي ، أي ان طبيعة اللذة في رأي ابيقور سلبية ، لأنها تتولد من انقطاع الالم[٦٧] .

وقد سبق الرازي اخوان الصفاء في الأخذ بهذا التعريف الأبيقوري ، فهو يقول «إن اللذة ليست بشئ سوى الراحة من الالم ، ولاتوجد لذة الا على أثر ألم[٦٨] كما نجد ابن مسكويه - وهو معاصر لاخوان الصفاء - يعرف اللذة بمثل هذا التعريف فيقول «اللذة هي راحة من ألم ، وان كل لذة حسية انما هي خلاص من ألم وأذى[٦٩] وهذا التعريف - عند اخوان الصفاء والرازي وابن مسكويه - وإن كان أبيقورياً من حيث الصياغة الا انه يتفق مع نظرة أرسطو الى اللذة نظرة سكونية ، فهي تخرج من كل صيرورة ، فاللذة عنده ليست حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم ، وانما هي حالة سكون مطلق[٧٠] لذلك فإن دائرة اللذة واسعة فهي ليست انفعالاً آنياً ، بل ان الألم هو الانفعال الآني ، واما الآنات التي تخلو من الألم فهي آنات اللذة .

واللذة المادية التي يجدها الإنسان على سبعة انواع :

١- المدركات بطريق النظر من الألوان والأشكال والمناظرالطبيعية والصناعية .

٢- المدركات بطريق السمع من الأصوات والألحان والمديح وما شاكلها .

٣- المدركات بطريق الذوق من الأطعمة الموافقة لرغباته .

٤- «الملموسات المقوية لأخلاط الجسد» .

٥- «المشمومات الملائمة لمزاج أخلاط» الجسد .

٦- لذة الجماع .

٧ـ لذة الانتقام .

وهكذا حكم الآلام ، فالإنسان اذا رأى منظراً كريهاً أو سمع صوتاً منكراً فإن ذلك يؤلمه ، وهكذا بالنسبة للأنواع الأخرى(٧١) .

واما اللذة المعنوية التي تجدها النفس بمجردها دون توسط الجسد فهي خمسة انواع :

١ـ ماتجده النفس عندتصورها حقائق الموجودات الطبيعية .

٢ـ ماتجده عند اعتقادها الآراء الصحيحة .

٣ـ ماتجده عند عذوبة أخلاقها الكريمة وعاداتها الجميلة .

٤ـ ماتجده عند ذكر أعمالها الزكية وأفعالها الخيرة .

٥ـ ماتجده من فرح في الحلم(٧٢) .

وهذه اللذات المعنوية مشتركة بين الإنسان وبين الملائكة ، واما أضدادها من الآلام فمشتركة بين الإنسان والشياطين(٧٣) .

أي ان للملائكة لذات معنوية ، وليس لها آلام ، والشياطين لها آلام معنوية وليس لها لذات معنوية .

واما الإنسان فهو الحد الوسط بين الملائكة والشياطين ، فهو ملاك وشيطان بالقوة فهو إما أن يكون بعد تهذيب نفسه واقفاً في صفوف الملائكة ، أو يكون بعد سيطرة نفسه الشهوانية والحيوانية عليه واقفاً في صف الشياطين .

ويرجع كون الإنسان بين هذين الضدين-في رأي اخوان الصفاء- الى تركيبه من العنصرين : النفس والجسد ، ويشرح الاخوان اللذات المعنوية بأن الإنسان اذا كانت أخلاقه جميلة ، ومعاملته طيبة ، ومعاشرته عذبة... فإنه يكون محبوباً في القلوب ، وآمناً من الغوائل ، واذا كانت أخلاقه شرسة ، وطباعه جلفة يكون دائماً في عناء وخوف ، وكذا الأمر بالنسبة للمعتقدات والأفكار .

فهناك اعتقادات وآراء مؤلمة لمعتقديها ، وتخلق فيهم الشك والريبة والحيرة والقلق ، وعلى ضد ذلك هناك اعتقادات وآراء تبعث في النفس الراحة والطمأنينة والسكينة والهدوء(٧٤) .

وينظر الاخوان الى اللذة على انها دافعة او باعثة ، وليست غاية ، فهم يقولون : ان الإحساس بالالم يدعو الى حفظ الأجساد من الآفات العارضة لها ، وتحث اللذة على طلب جر المنفعة أو دفع المضرة(٧٥) واما الغاية فهي السعادة ، ويأتي الحديث عنها بعد قليل ، فمن هنا ترتبط اللذة بالسعادة ، وهذا يتفق مع رأي أرسطو ، فاللذة عنده ظاهرة نفسية ، الأصل في نشوئها هو ان للإنسان قوى تتطلب العمل ، ولكل منها موضوع تتجه اليه طبعاً ، فاذا عملت نتجت لذة ، فليست اللذة غاية في الأصل ، وانما الغاية الموضوع . لان فيه كمال قوى النفس ، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة ، وهي كمال الفعل ، تضاف اليه ، فقيمتها تابعة لقيمة الفعل والموضوع(٧٦) .

وحسب رأي الاخوان فاللذة وان كانت ظاهرة نفسية ، أو أمرا وجدانياً الا انها لا تبقى محصورة في دائرة المحسوسات ، بل هي تترقى بترقي النفوس ، فوجدانيات النفوس أنواع يختلف بعضها عن بعض ، تبعاً لاختلاف مراتب النفوس .

وهذا ايضا يتفق مع مذهب أرسطو في ان اللذة ليست حسية دوماً ، فانها تختلف نوعا ، فاللذة التي تلائم طبيعة الإنسان تقترن بالعقل الذي يميزه من سائر الكائنات(٧٧) .

الخير والشر

الهيولى ـ كما سبق(٧٨) ـ جوهر منفعل ناقص ، اذ ليس من طبيعتها قبول الفضائل ، والنفس الكلية أقبلت عليها بقوة ، لأن الهيولى لم تكن راغبة في قبول صورها ، وهي لوخليت وحالها لرجعت الى حالتها الأولى ، وخلعت الصور عن ذاتها ، وبطل نظام العالم ، وهذا هو الشر المحض .

اذ الوجود خير ، والعدم بعد الوجود شر .

فطبيعة الهيولى إذن لم تكن خيّرة ، ومن هنا نسب الكثير من الحكماء الشرور الى الهيولى واخوان الصفاء يوافقونهم الرأي في ذلك ، وعندما يناقش

الاخوان فكرة الشرور الموجودة في العالم يذكرون آراء بعض الفلاسفة والمفكرين الذين حاولوا إبعاد شبهة وجود علاقة علّيّة بين الباري والشر ، إذ الباري هو الخير المطلق فالشر لا يصدر منه .

وهنا ذهب بعضهم الى القول بوجود إلهين : إله خير ، وإله شر ، وهو « رأي زردشت وماني وبعض الفلاسفة » .

كما ان هناك من يقول بوجود قوتين إحداهما فاعلة ، والثانية منفعلة ، وهي الهيولى « وهذا رأي بعض الحكماء اليونانيين »(٧٩) ولعل الاخوان يقصدون بهؤلاء الحكماء الرواقيين(٨٠) .

ويفنّد اخوان الصفاء تلك الآراء ، ويعالجون الموضوع من وجهة اخرى ، فيقولون : ان هناك قصداً أولاً و قصداً ثانياً .

فالقصد الأول هو ماكان من الباري من الإبداع والإيجاد والبقاء والكمال والبلوغ وهذه كلهاخير .

واما القصد الثاني فهو ماكان من قبل نقص الهيولى ، لم يجئ منها الا هذا ، ولم يقبل الا هذا(٨١) ، مثال ذلك :

الحداد الحاذق بالصنعة لو أراد أن يصنع فأساً من حديد بارد فان ذلك غيرمتحقق ، لا لأن الحداد غير ماهر أو غير قادر ، بل لأن الحديد البارد لايقبل ذلك(٨٢) ، فالعيب هناكان في الحديد ولم يكن من الحداد .

وهكذا الأمر بالنسبة للشرور ، فهي لم تكن من الباري ، وانماكانت من الهيولى ، أو أنها لم تكن بالقصد وانماكان بالعرض(٨٣) .

وقد أحصى الاخوان « كمية انواع الخيرات والشرور في هذا العالم » فوجدوها أربعة أنواع :

١ـ ما ينسب الى سعود الفلك ونحوسه .

فالخيرات التي تنسب الى سعود الفلك هي بعناية الله تعالى وقصدمنه ، وأما الشرور التي تنسب الى نحوس الفلك فهو عارض لابالقصد ، ومثال ذلك : الأمطار .

فالله يرسلها كيما يحيي بها البلاد ، ففيها النفع العام ، وان عرض من ذلك

أذية لبعض الحيوانات ، او تلف النباتات ، او هدم بعض البيوت ، فليس ذلك بالقصد الأول .

٢ـ ماينسب الى الأمور الطبيعية من الكون والفساد ، فالخيرات التي تنسب اليها هي كون الحيوان والنبات والمعادن ، والأسباب التي تساعدهاعلى الوصول الى أتم حالاتها وأكمل نهاياتها هي كلهابقصدالباري وعنايته .

واما الشرور التي تلحقها من فساد ، والأسباب التي تعوق بلوغها الى التمام والكمال فهي بالقصد الثاني «ان الباري خلق الإنسان في أحسن تقويم بالقصد الأول ، وأما زيد الزمن ، وعمرو المفلوج فللأسباب الفلكية والعلل الطبيعية » أي بالقصد الثاني(٨٤) .

٣ـ ماينسب الى جبلة الحيوانات من تآلف ومودة وتنافر ، ومافي طباعها من التنازع والتقالب ، فهذه كلها بالقصد الثاني ، الخيرات منها والشرور .

٤ـ ماينسب الى النفس الإنسانية من السعادة والشقاء في الدنياوالآخرة جميعاً فهو على نوعين :

الأول : ما هو أعمال للإنسان واكتساب منه .

الثاني : ما هو جزاء لأعماله ومكافأة له ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

هذه هي انواع الخيرات والشرور في هذا العالم .

والمقياس العام في الخير ـ كمامر آنفاً ـ هو :

ان الوجود خير .

والعدم بعد الوجود شر .

وكل مايساعد على الوجود والبقاء والتمام والكمال فهو خير .

وكل مايسهم في الفساد والفناء والنقص فهو شر .

والشرور التي تنسب الى جبلّة الحيوانات ـ ومن جملتها الإنسان ـ ثلاثة أنواع :

الأول : الآلام التي تعرض للحيوانات دون سائر الموجودات ، وهي تتكون من ثلاثة اوجه :

١ـ ألم الجوع والعطش عند حاجة أجسادهاالى الماء والغذاء .

٢ـ ألم الضرب والصدم والكسر المضر بأجسادها .

٣ـ ألم الأمراض المفسدة لمزاج الأجساد وأخلاط الأبدان .

الثاني : العداوة التي في جبلّة الحيوانات .

الثالث : بعض افعال الحيوانات التي هي بقصدمنها وارادتها .

فهذه الشرور تلحق هذه الحيوانات من الهيولى التي هي مادة لأجسادها ، ذلك انه لما كان في جبلة تلك الحيوانات طلب المنافع ودفع المضار بالقصد الأول ، فان المنازعات وقعت بينها ، إذ كل منها ينظر الى منفعته ودفع الضرر عن نفسه ، دون مراعاة منفعة غيره أو ضرره .

ومن هنا يبدأ الصراع والنزاع ، فقدكان هذا النزاع بالقصد الثاني ولم يكن بالقصد الأول(٨٥) .

وأما الخيرات والشرورالتي تنسب الى النفس الإنسانية التي اكتسبتها والتي عليها تكون المجازات ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر ، فهي خمسة

١ـ علوم ومعارف .

٢ـ أخلاق وسجايا .

٣ـ آراء ومعتقدات .

٤ـ كلام وأقاويل .

٥ـ أعمال وحركات .

فهذه الخصال الخمس خيرات وشرور من وجهين : عقلية ودينية .

فالخيرالعقلي هوكل شيء فعل منه ماينبغي على الشرائط التي تنبغي في المكان الذي ينبغي من أجل ماينبغي .

ومتى نقص من هذه الشرائط واحد سمي شراً .

واما « معرفة هذه الشرائط فليس في وسع كل إنسان في اول مرتبته إلا بعد أن تتهذب نفسه ، وتترقى في العلوم والآداب... » .

والخير الديني هوكل شيء أمر به الدين أو حثّ عليه أو مدحه .

ويسمى شراً ما نهى عنه أو زجر عنه(٨٦) .

السعادة

الفضيلة ـ عند ارسطو ـ وسيلة لغاية هي السعادة ، فالغاية مانتمناه ، واما الوسائل فهي ما نوازن بينه ونتخيرمنه ، ولذا فالاعمال المتصلة بالوسائل لابد ان تجيء نتيجة للاختيار ، وان تكون إرادية ، وممارستنا للفضائل هي مايتصل بالوسائل[٨٧] وكذلك الاخوان يرون «ان كل شيء يراد فهو من أجل الخير ، والخير يراد من أجل ذاته والخير المحض السعادة ، والسعادة تراد لنفسها لا لشيء آخر» .

والسعادة عندهم تنقسم الى قسمين : سعادة دنيوية ، وسعادة أخروية .

والسعادة الدنيوية هي : «ان يبقى كل موجود أطول ما يمكن على أفضل حالاته وأتم غاياته» .

واما السعادة الأخروية فهي : «ان تبقى كل نفس الى أبد الآبدين على أفضل حالاتها وأتم غاياتها »[٨٨] .

وبناء على هذا التقسيم ينقسم الناس في السعادة الى أربعة اصناف :

١ـ سعداء الدنياوالآخرة ، وهم الذين وفر حظهم في الدنيا في المال والمتاع والصحة ومكثوا فيها فاقتصروا منها على الكفاف ، ورضوا بالقليل وقنعوا به ، وقدموا الفضل الى الآخرة ذخيرة لهم .

٢ـ سعداء في الدنيا وأشقياء في الآخرة ، وهم الذين وفرحظهم من متاع الدنيا فتمتعوا وتكاثروا ، ولم ينقادوا للدين ، وتعدوا حدوده .

٣ـ أشقياء في الدنياسعداء في الآخرة ، وهم الذين طالت أعمارهم منها ، وكثرت مصائبهم واتبعوا أوامر الدين ، ولم يتعدوا حدوده .

٤ـ أشقياء في الدنياوالآخرة ، وهم الذين بخسوا حظهم من الدنيا ، وشقوا في طلبها ، ولم ينالوا خيراً منها ، ثم لم يتبعوا الدين ، وتجاوزوا حدوده .

ولا يخلو أحد من الناس من ان يكون داخلاً في إحدى تلك الأقسام الاربعة[٨٩] .

وهناك تقسيم آخر للسعادة :

١ـ السعادة الداخلية .

٢ـ السعادة الخارجية .

والسعادة الداخلية ايضا نوعان :

الاول في الجسد ، مثل الصحة والجمال .

الثاني في النفس ، كالذكاء وحسن الخلق .

والسعادة الخارجية نوعان ايضا :

الأول : ملك اليد كالمال والمتاع .

الثاني : الاقران كالزوجة والصديق ، والولد ، والاخ ، والاستاذ ، والمعلم ، والصاحب والسلطان(٩٠) .

ويبدو ان الاخوان أخذوا هذا التقسيم الاخير من ارسطو ، فهو يرى ان الخيرات تنقسم عادة الى خيرات خارجية ، وخيرات النفس ، وخيرات الجسم .

والسعادة تشمل الجانب المادي في حياة الانسان ، فلايمكن ان يقال على انسان إنه سعيد متى ما كان من الخلقة على تشويه كريه ، او كان غير ذي ولد ، او اذا اختطف منه الموت أولاده واصدقاءه ، الا ان خيرات النفس اكثر تحققاً لمعنى الخير(٩١) .

والسعادة الحقيقية عنده هي الفعل المطابق لأشرف فضيلة ، وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظري ، لأنه أشرف جزء في الإنسان(٩٢) . الا ان اخوان الصفاء لم يقفوا عند هذا المفهوم للسعادة ، بل يرون انهاغاية مرحلية مرتبطة بحياة النفس الناطقة ، مقترنة بالجسد ، فاذا مافارقته وهي سعيدة ، فإن سعادتها الحقيقية والمستمرة أبد الآبدين تبدأ آنذاك ، وهي غاية الغايات .

غاية الغايات الأخلاقية

يهتم اخوان الصفاء بالاخلاق كسلوك فردي وجماعي بغية إشاعة الاستقرار داخل المجتمع الانساني ، ومشاركة كل فرد من أفراده في هذه البغية .

وهي ليست الهدف النهائي ، بل طريقة للتحرر من العوائق التي تقف في سبيل ترقي الإنسان الى المراتب العليا .

وترقي النفس الى المرحلة الأعلى لا تكون اذا لم تستوف الشروط التي تؤهلها لذلك في المرحلة السابقة ، وهذا الترقي هو غاية كل الكائنات الموجودة ، فكل مرتبة تحاول جاهدة ان تترقى الى مافوقها وهكذا .

ويشرح اخوان الصفاء ذلك فيقولون : «إن الباري-جل ثناؤه-لمارتب النفوس مراتبها كمراتب الاعداد المفردات على ما اقتضت حكمته... جعل اولها متصلاً بآخرها ، وآخرها متصلاً بأولها بوسائطهاالمرتبة بينها ، لتترقى بهامادونها الى المرتبة التي فوقها ، ليبلغها الى غاياتهاوتمام نهاياتها »[٩٣] وهؤلاء الذين يستحقون هذا الترقي هم الذين يتشبهون «بالملائكة في افعالهم وأخلاقهم وسيرتهم من تركهم الشهوات الجسمانية وإعراضهم عن اللذات الحسية المركوزة في الطبيعة بالامتناع عنهابعد المقدرة عليها مع شدة مجاذبة الطبيعة لهم اليها ، وهم يتركونها باجتهاد منهم وعناية شديدة بعد الفكر والروية ، ويختارون الشدة على الرضا ، والتعب على الراحة ، ومخالفة الهوى ، وحمل ثقل التعبد على النفس »[٩٤] .

وأعلى الرّتب التي يصل اليها الإنسان هي رتبة الملكيّة ، وعلى الإنسان للوصول اليها ، أن يجتهد «ويترك كل عمل وخلق مذموم قداعتاده من الصبا ، ويكتسب أضداده من الاخلاق الجميلة الحميدة ، ويعمل عملاً صالحاً ، ويتعلم علوماً حقيقية ، ويعتقد آراء صحيحة حتى يكون انسان خيرٍ فاضلاً» وعند ذلك «تصير نفسه ملَكاً بالقوة ، فاذا فارقت جسدهاعندالموت ، صارت ملكاً بالفعل ، وعرج بها الى ملكوت السماء ، ودخلت في زمرة الملائكة ، ولقيت ربّها بالتحية والسلام »[٩٥] .

ولايجتاز الإنسان مرحلة او مرتبة من المراتب ، الابعدان يخلع عنه الاعراض والاوصاف الناقصة ، ويلبس ماهو أجودمنها واشرف[٩٦] .

ونلاحظ من خلال هذه النصوص ، ونصوص اخرى كثيرة ، ماللاخلاق من

دور في هذا الترقي[٩٧] .

وقد سبق ان العلم فضيلة ، فمن هنا ارتبطت المعرفة بالاخلاق[٩٨] والمعرفة والاخلاق كلاهما معاً طريق الصعود ، والاتصال .

ويركز الاخوان على هذه الحركة الصاعدة ، ويبرزون دور المعرفة فيها ، فيقولون : ان «نفوس الصبيان عاقلة بالقوة ، ونفوس البالغين عاقلة بالفعل ، ونفوس العقلاء علاّمة بالقوة ، ونفوس العلماء علاّمة بالفعل ، والعلماء نفوسهم فلسفية بالقوة ، والفلاسفة نفوسهم حكماء بالفعل ، والحكماء الاخيار ملائكة بالقوة ، فاذا فارقت نفوسها أجسادهاكانت ملائكة بالفعل»[٩٩] .

ونلاحظ انهم وصفوا الحكماء هنا بـ«الأخيار» ، وهذا وصف أخلاقي فنفوس «الحكماء تجتهد في أفعالها ومعارفها وأخلاقها في التشبه بالنفس الكلية الفلكية وتتمنى اللحوق بها ، فالنفس الكلية تفيض على الأنفس الجزئية العلوم والمعارف والاخلاق الجميلة ، وكلماكانت الانفس الجزئية أكثر قبولاً كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها ، مثل نفوس الانبياء ، ونفوس المحققين من الحكماء»[١٠٠] .

فالأنفس «الجزئية تتصوربالعلوم جواهرها ، وتنمو بالحكمة ذواتها ، وتضيء بالمعارف صورها ، وتقوى بالرياضيات فكرها ، وتنير بالآداب خواطرها ، وتتسع لقبول الصور المجرّدة الروحانية عقولها ، وتعلو على اشتياق الامور الخالدة همتّها ، ويشتد على البلوغ الى اقصى مدى غاياتها وعزماتها من الترقي في المراتب العالية بالنظر في العلوم الالهية ، والسلوك في المذاهب الروحانية الربانية ، والتعبّد في الامور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطي ، والتصوف والتزهد والترهّب على المنهج المسيحي والتعلق بالدين الحنيفي ، وهو التشبه بجوهرها الكليّ ، ولحوقها بعالمها العلوي ، والتوصل الى علتها الاولى»[١٠١] ويستمر الاخوان فيقولون :

«إن النفس اذا انتبهت من نوم الغفلة ، واستيقظت من رقدة الجهالة ، واجتهدت وألقت من ذاتها القشور الجسمانية والغشاوة الجرمانية (المادية)

والعادات الطبيعية والأخلاق السبعيّة ، والآراء الجاهلية ، وصفت من درن الشهوات الهيولانيّة ، تخلّصت وانبعثت وقامت فاستنارت عندذلك ذاتها ، وأضاء جوهرها ، وأشرقت أنوارها ، واحتدّ بصرها ، فعندذلك ترى تلك الصورة الروحانية ، وتعاين تلك الجواهر النورانية ، وتشاهد تلك الامورالخفية ، والاسرار المكنونة التي لا يمكن إدراكها بالحواس الجسمانية والمشاعر الجرمانية ، ولايشاهدها إلا من تخلصت نفسه بتهذيب خلقه... فاذا عاينت تلك الامور تعلقت بها تعلق العاشق بالمعشوق ، والتزمتها التزام الحبيب بالمحبوب ، واتحدت بها اتحاد النور بالنور ، فتبقى معها ببقائها ، وتدوم بدوامها »(١٠٢) .

فعودة النفس الجزئية الى النفس الكلية هي غاية الغايات . وان فلسفة اخوان الصفاء كلها تدور حول هذه العودة ، وتبحث للوصول الى تلك الغاية .

كانت هذه آراء اخوان الصفاء في الاخلاق ، وقد تبين لنا انها تتفق في الكثير من أفكارها مع ما ذهب اليه أرسطو ، وان تأثرهم به واضح الملامح ، ونعني بذلك ان الاخلاق الصفائية تتفق مع الاخلاق الأرسطية في صورتها العامة ، وفي الكثير من مفاهيمها كعلم او كموضوع هام في الفلسفة ، وكذلك كمصطلحات ، كما تتفق معهاغاية ، الا أن الاخوان لا يقفون عند غاية أرسطو الأخلاقية ، بل ان أخلاقهم تنطلق الى أبعد من ذلك وأعلى ، حيث تلتقي مع التصوف ، وتصاحبه وتواصل معه رحلته الكشفية نحو الاتصال بالله .

لذلك فنحن لانتفق مع الدكتور توفيق الطويل في ماذهب اليه من ان اخوان الصفاء تأثروا بالاخلاق الرواقية(١٠٣) .

أضف الى ذلك انه لم يحدد مظاهر وصور هذا التأثير والتأثر ، بل اطلق الكلام عابرا .

ثم أن الرواقية كما هو معروف ، ليست مدرسة ذات تعاليم وآراء محددة ، بل ان الرواقيين قد ابتعدوا عن تعاليم الرواقيين الأوّل وآرائهم ، وعدلوا اكثرها ، حتى انتهى بهم الامر الى التناقض وعدم الاتساق ، فلم يبين الدكتور الطويل ان كان هذا التأثر بالرواقية القديمة أو الحديثة ، ومن أية ناحية كان هذا التأثير .

وأخيراً نحن نتفق مع كارادي فو Carrade Vaux في انه اذا كان قد عني بعلم الاخلاق في المدرسة الإسلامية ، فإنه لم يحدث ان تذوق هذا العلم فيها كماتذوق المنطق ومابعدالطبيعة ، واخوان الصفاء وحدهم انتبهوا انتباهاً الى علم الاخلاق ووضعوا هذا العلم المرتبط بالتصوف في ذروة الفلسفة(١٠٤)

هوامش الفصل الرابع - الباب الثالث

(١) الرسائل - الرسالة ٣٤ - ٣/ ٢٢٤-٢٢٩ .

(٢) الرسالة ٢٦ - ٢/ ٤٧٥ .

(٣) اول الفصل السابق .

(٤) الرسالة ٧ - ١/٢٥٦-٢٥٩ .

(٥) الرسالة ٢٢ - ٢/ ٢٦٠-٢٦١ .

(٦) الرسالة ٤٠ - ٣/ ٣٧١-٣٧٢ .

(٧) الرسالة ٢٣ - ٢/٣٧٩ .

(٨) الرسالة ٧ - ١/٢٥٩ .

(٩) الرسالة ٢٩ - ٣/ ٤١ .

(١٠) الرسالة ٣٠ - ٣/٥٨

(١١) الرسالة ٢٩ - ٣/ ٤١ .

(١٢) فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة لافلوطين ١١٣ .

(١٣) الرسائل - الرسالة ٩ - ١/٣٢٩ .

(١٤) الرسالة ٢٩ - ٣/ ٤٢ .

(١٥) الرسالة ٢٥ - ٢/٤٤٢-٤٤٣ .

(١٦) الرسالة ٦ - ١/٣١٦ . الرسالة ٢٧ - ٣/ ٢٨٠ .

(١٧) عثمان امين - الرواقية ٢٠٣ . يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ٢٢٩ .

(١٨) الرسائل - الرسالة ٩ - ١/ ٣٠٥-٣٠٦ .

(١٩) الرسالة ٩ - ١/٢٩٩ .

(٢٠) الرسالة ٢٣ - ٢/ ٣٨١ .

(٢١) الرسالة ٢٣ - ٢/٣٨٦ .

(٢٢) الرسالة ٩ ـ ٢٩٩/١ .
(٢٣) عبدالرحمن بدوي ـ أرسطو ٦٨ .
(٢٤) الرسائل ـ الرسالة ٣٠ ـ ٦٨/٣ .
(٢٥) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ١٦٨ .
(٢٦) الرسالة ٩ ـ ٣٠٢/١-٣٠٥ .
(٢٧) راجع ٢٦٣ من هذا البحث .
(٢٨) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ٣٠٧/١ .
(٢٩) الرسالة ٩ ـ ٣٢٠/١-٣٢١ .
(٣٠) الرسالة ٣٨ ـ ١٢٥/٣ . الرسالة ٤٠ ـ ٣٧٥/٣ . الرسالة ٩ ـ ٣٣٢/١ .
(٣١) الرسالة ٩ ـ ٣٣٣/١ .
(٣٢) الرسالة ٩ ـ ٣٣٢/١ .
(٣٣) الرسالة ٩ ـ ٣١٨/١ .
(٣٤) الرسالة ٩ ـ ٣١٩/١ .
(٣٥) راجع ١٩٧ من البحث ، والرسالة ٤٥ ـ ٥١/٤ .
(٣٦) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ٣١٩/١ .
(٣٧) الرسالة ٩ ـ ٣٠٨/١ . الرسالة ١٨ ـ ١٢٨/٢-١٣١ . الرسالة ٢٢ ـ ٢٩٤/٢ .
(٣٨) الرسالة ٤٢ ـ ٤٩٩/٣-٥٠٠ .
(٣٩) عادل عوا ـ المذاهب الأخلاقية ٩٣/١ .
(٤٠) وقد لاحظ ذلك فؤاد البعلي في كتابه فلسفة اخوان الصفاء الاجتماعية والاخلاقية ١٥٣ .
(٤١) الرسائل ـ الرسالة ٦ ـ ٢٥١/١-٢٥٤ . الرسالة ٩ ـ ٣٠١/١ . الرسالة ٢٨ ـ ٢٠/٣-٢١ .
(٤٢) الرسالة ٣١ ـ ١٢٠/٣-١٢١ .
(٤٣) عادل عوا ـ المذاهب الاخلاقية ٩٢/١ .
(٤٤) رسل ـ تأريخ الفلسفة الغربية ٢٧٩/١ .
(٤٥) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ٣٣٢/١-٣٣٣ .
(٤٦) الرسالة ٩ ـ ٣٠٧/١ .
(٤٧) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ١٩ . عادل عوا ـ المذاهب الاخلاقية ٩٢/١ .
(٤٨) رسل ـ تأريخ الفلسفة الغربية ٢٧٩/١ .
(٤٩) الرسائل ـ الرسالة ٢٧ ـ ١٦/٣ .
(٥٠) رسل ـ تأريخ الفلسفة الغربية ٢٧٩/١ .
(٥١) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ٣٨٧١ . الرسالة ٣٨ ـ ٢٩٨/٣ .
(٥٢) الرسالة ١٠ ـ ٣٩٩/١ .
(٥٣) الرسالة ٣٨ ـ ٢٨٧/٣ .
(٥٤) توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ٧١ .
(٥٥) الرسائل ـ الرسالة ٢٣ ـ ٢٨٨/٢-٢٨٩ .

(٥٦) الرسالة ٣٨ ـ ٢٩٦/٣-٢٩٧ .

(٥٧) الرسالة ٤٢ ـ ٥٢٤/٣ .

(٥٨) الرسالة ٣٠ ـ ٦١/٣ .

(٥٩) الرسالة ٤٢ ـ ٤٥١/٣ .

(٦٠) الرسالة ٩ ـ ٣٢٥/١ .

(٦١) ص١٢٧ من هذا البحث .

(٦٢) الرسائل ـ الرسالة ٣٠ ـ ٦٨/٣ .

(٦٣) الرسالة ٣٠ ـ ٥٣/٣-٥٩ .

(٦٤) الرسالة ٣٠ ـ ٦٨/٣-٦٩ .

(٦٥) الرسالة ٣٠ ـ ٦٩/٣ .

(٦٦) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ٢٢٠ .

(٦٧) جميل صليبا ـ دروس في الفلسفة .

(٦٨) الرازي ـ الرسائل ١٤٨ .

(٦٩) ابن مسكويه ـ تهذيب الاخلاق ٣٧ .

(٧٠) عبدالرحمن بدوي ـ ارسطو ٥٦ .

(٧١) الرسائل ـ الرسالة ٣٠ ـ ٦٩/٣-٧٠ .

(٧٢) الرسالة ٣٠ ـ ٧١/٣-٨٣ .

(٧٣) الرسالة ٣٠ ـ ٧١/٣ .

(٧٤) الرسالة ٣٠ ـ ٧١/٣-٧٤ .

(٧٥) الرسالة ٣٠ ـ ٥٥/٣-٥٩ .

(٧٦) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ١٩٩ .

(٧٧) توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ٦٨ .

(٧٨) ص٢١٤ من هذا البحث .

(٧٩) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٤٦١/٣-٤٦٢ .

(٨٠) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ٢٢٦-٢٢٧ .

(٨١) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٤٧٦/٣ .

(٨٢) الرسالة ٤٢ ـ ٢٥٧/٣ ، ٤٦٣ .

(٨٣) هذه الفكرة بصورتها العامة ـ دون التقيد باصطلاح القصد الاول والقصد الثاني ـ ينسبها الشهرستاني الى ارسطو(الملل والنحل ٤٩/٣) بينما الحقيقة ، كما يقول سانتلانا ، هي انها ترجع الى اتجاه فلاسفة الاسكندرية (تأريخ المذاهب الفلسفية ١١١/١) وقد تأثر ابن سينا برأي اخوان الصفاء هذا (الاشارات والتنبيهات ٧٨/٣ ومابعدها ، ط دار المعارف ـ مصر ، تحقيق الدكتور سليمان دينا) .

(٨٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٠ ـ ٣٦٠/٣ .

(٨٥) الرسالة ٤٢ ـ ٤٧٦/٣-٤٧٨ .

(٨٦) الرسالة ٤٢ ـ ٤٧٩/٣-٤٨٠ .

(٨٧) رسل ـ تأريخ الفلسفة الغربية ١/ ٢٨٧ .

(٨٨) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ١/ ٣١٧ .

(٨٩) الرسالة ٩ ـ ١/ ٣٣١-٣٣٢ .

(٩٠) الرسالة ٤٥ ـ ٤/ ٤٩ .

(٩١) أرسطو ـ علم الاخلاق ١/ ٢٠٣ .

(٩٢) يوسف كرم ـ تأريخ الفلسفة اليونانية ١٩٩ .

(٩٣) الرسائل ـ الرسالة ٩ ـ ١/ ٣١٩ .

(٩٤) الرسالة ٩ ـ ١/ ٢٧٨ .

(٩٥) الرسالة ٢١ ـ ٢/ ١٧٢ .

(٩٦) الرسالة ١٤ ـ ١/ ٤٤٩ .

(٩٧) الرسالة ٣ ـ ١/ ١٣٧ ، الرسالة ٢٧ ـ ٣/ ٩ . الرسالة ٢٩ ـ ٣/ ٤١ .

(٩٨) راجع ص٢٥٢ من هذا البحث .

(٩٩) الرسالة ٢٩ ـ ٣/ ٤٧ .

(١٠٠) الرسالة ١٥ ـ ٢/ ١٠ .

(١٠١) الرسالة ٢٧ ـ ٣/ ٨ .

(١٠٢) الرسالة ٢٧ ـ ٣/ ٩ .

(١٠٣) توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ٨٤ .

(١٠٤) كارادي فو ـ الغزالي ١٢٣ .

الباب الرابع

غاية اخوان الصفاء

الفصل الأول

مذهب اخوان الصفاء

اخوان الصفاء والتشيع

يكاد يتفق جميع دارسي اخوان الصفاء ـ فيما نعلم ـ على أنهم من الشيعة ، وان اختلفوا فيما بينهم في تحديد الفرقة التي تنتمي اليها هذه الجماعة من بين فرقها ، فهناك من يذهب الى أنهم من غلاة الشيعة ، وهناك من ينسبهم الى الاسماعيلية وآخرون يحسبونهم من (الإثنا عشرية) .

في رسائل اخوان الصفاء نصوص كثيرة وصريحة تدل على تشيعهم ، منها على سبيل المثال :

« وما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام ، وأهل بيته الطاهرين ، وولاية أمير المؤمنين علي بن ابي طالب خير الوصيين ، صلوات الله عليهم اجمعين »(١) .

« واعلم يا أخي بأن في الناس طائفة من أهل ملتنا ، مقرّون بفضلنا وفضل أهل بيتنا ، ولكنهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا ، فمن ذلك انهم يجحدون وجودنا ، وينكرون بقاء نا ، ومع هذا فهم يزرون بشيعتنا المقرين بوجودنا ، المنتظرين ظهور أمرنا ، ومعاندون لهم ، متعصبون عليهم ، مبغضون لهم »(٢) .

ويذكر الاخوان في رسائلهم يوم « غدير خم » كأحد الاعياد الدينية(٣)

ويرون ان الله خصّ علياً بالتأويل . ويروون في تعظيمه أحاديث منها : ان رسول الله (ص) قال لعلي رضي الله عنه : « انا وانت يا علي أبوا هذه الامّة » ويحدد الاخوان هذه الأبوة بأنها روحانية لا جسمانيه[٤] . وفي معرض كلامهم عن « أولياء الله وأصفيائه والعلماء العارفين المستبصرين » يقول الاخوان : « انهم يرونه (الله) في جميع أحوالهم وتصرفاتهم ، ليلهم ونهارهم لا يغيب عنهم طرفة عين » و« ادعى اسد الله في الارض (الامام علي) لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا . اراد بذلك اني أراه في هذا الوقت مثل ما أراه في الآخرة »[٥] ويصفون اهل البيت بأنهم : « خزّان علم الله وورثو علم النبوات »[٦] .

الا انه من الضروري ان لانقف عند هذه النصوص العامة فنصدر الحكم القاطع بتشيّع اخوان الصفاء ، فإن أهل السنة ايضا يجلّون ، آل البيت والامام علياً على وجه الخصوص ، اذ انه يأتي بعد النبي في أول سلسلة آباء التعليم الديني والعرفاني ، لذلك علينا ان نبحث موقف الاخوان من بعض سمات اهل السنة ، ثم موقفهم من بعض الاسس التي قام عليها التشيع .

يتفق اخوان الصفاء مع اهل السنة في اطلاق « الراشدين » على الخلفاء الاربعة الذين تولوا الخلافة بعد النبي (ص) بالتتالي ، بل يخصونهم بانهم : الراسخون في العلم[٧] .

ويحفظون لكل من ابي بكر وعمر وعثمان مقامه ومكانته ، فيقولون :

« ان النبي صلى الله عليه وسلم ، في اول مبعثه ودعوته ابتدأ أولاً بزوجته خديجة عليها السلام ، ثم بابن عمه علي عليه السلام ، ثم بصديقه ابي بكر... وغيرهم ، حتى التأموا تسعة وثلاثين رجلا وامرأة ، ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعزَّ الله الاسلام بأحد رجلين إما بأبي جهل ، او بعمر بن الخطاب ، فاستجيبت دعوته في عمر وأسلم ، والتأموا أربعين ، وأظهروا الدعوة ، والقصة طويلة معروفة كيف كانت »[٨] .

وكذلك يقولون : « ثم من غيبة صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم قتل من بعده أجلّ أصحابه المساعدين له في اقامة الناموس معه ، مثل صديقه ،

وفاروقه ، وذي النورين ، وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب »[٩] .

« ويروى في الخبر ان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ كان يامر الناس بقراءة هذه السور (الانفال ـ التوبة ـ الاحزاب) ويأمرهم بحفظها ودرسها »[١٠] ويأتي اخوان الصفاء ـ في معرض حديثهم عن الرضا بالقضاء والقدر ، واظهار الشجاعة في المواقف الصعبة ـ بجملة امثلة ، منها : « رضا عثمان لما دخلوا عليه ليقتلوه ، فقام عبيده فسلّوا سيوفهم ، وقالوا نقتل دونك ، فرجع وكره ، وذكر قول أنس لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : افتح له الباب وبشّره بأنه وليّ هذه الامة بعد عمر ، ووعده ببلوى تصيبه بهراقة دمه ، فقال لعبيده : من رد سيفه الى غمده فهو حرّ لوجه الله تعالى ، وقعد في مجلسه ، وأخذ المصحف في حجره فقرأ : « وسيكفيكهم الله » ، ورضي بقضاء الله ، وعلم انه مقتول ، وانقاد للمقادير طيبة بها نفسه »[١١] .

وبالنسبة لعائشة ـ وللشيعة موقف منها غير ايجابي ، لخروجها على عليّ في حرب الجمل ـ يروي الاخوان عنها حديثا يستدلون به على اتجاههم في الزهد : « عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ انها قالت : اول بلاء حدث في هذه الامّة بعد ذهاب نبيها ـ صلى الله عليه وسلم ـ الشبع وكثرته ، وذلك ان القوم اذا شبعت بطونهم سمنت ابدانهم ، وقست قلوبهم ، وجمحت نفوسهم ، واشتدت شهواتهم »[١٢] .

وأبو هريرة ، للشيعة موقف منه غير ودي ، فلا يثقون بروايته ، يروي عنه اخوان الصفاء ان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال في « وصيته لابي هريرة... عليك يا ابا هريرة بطريق اقوام اذا فزع الناس لم يفزعوا ، واذا طلب الناس الامان لم يخافوا ، قال من هم يا رسول الله ؟ عدهم لي ، وصفهم ، حتى أعرفهم ، قال : قوم من أمتي في آخر الزمان يحشرون محشر الانبياء... »[١٣] .

فهذه النصوص تجعلنا نخفف من الاندفاع في اصدار الحكم بتشيع اخوان الصفاء ، ومن هنا فمن الضروري التطرق الى اصول الشيعة ، والبحث عن رأي الاخوان تجاهها :

الامامة

الامامة او الخلافة موضوع خلاف اساسي عميق بين اهل السنة والشيعة ، ثم بين الشيعة انفسهم[١٤] .

فأهل السنة يرون ان خلافة ابي بكر وعمر وعثمان على التوالي... كانت خلافة شرعية قائمة على أساس انتخاب شرعي ، ثم من بعدهم تولّي علي بن ابي طالب هذا المنصب ، فكانت خلافته شرعية ايضا ، كما كانت طريقة انتخابه مثل طريقة أسلافه شرعية .

ويرون ان الخلافة غير محصورة في عقب الامام علي ، مع اعتقادهم بفضله ومكانته الرفيعة وعلمه وقربه من النبي (ص) وهم يروون حديث : «انا مدينة العلم وعلي بابها» وقول عمر بن الخطاب : «لولا علي لهلك عمر» ويسميه الحسن البصري : «رباني هذه الامة»[١٥] .

اما الإمامية من الشيعة فانها ترى علياً أحق بالخلافة بعد وفاة النبي ، وانها اغتصبت منه الى أن آلت اليه ، ثم ان الخلافة من حق عقبه[١٦] .

والامامة بعد هذا سادس ركن اضيف الى اركان الاسلام الخمسة في العقيدة الامامية[١٧] .

وقد انقسمت الامامية بعد وفاة الامام جعفر الصادق الى فرقتين :

١ـ الاثنا عشرية ، او الامامية الموسوية[١٨] .

وهؤلاء يقولون بإمامة موسى الكاظم الابن الاصغر لجعفر الصادق ، وهو الامام السابع . اذ أن اسماعيل الابن الاكبر للصادق توفى في حياة والده ، في رأي البعض ، او انه لم يكن يصلح للامامة لسوء سلوكه في رأي البعض الآخر[١٩] .

٢ـ الاسماعيلية :

وهؤلاء يقولون بإمامة اسماعيل ثم بإمامة ابنه ، ويستبعدون منها موسى الكاظم ، ويدعي بعضهم ان اسماعيل لم يمت في حياة ابيه ، وانما أظهر والده موته تقية من خلفاء بني العباس ، وانه عاش بعد ابيه سنين[٢٠] .

ومنهم من يقول : ان اسماعيل مات في حياة والده بعد ان فوّض اسماعيل الامر لابنه محمد ، والنص على الامامة لا يرجع قهقرى ، والفائدة في النص بقاء الامامة في اولاد المنصوص عليه دون غيره ، كما ان هناك من يرى ان جعفرا نفسه قد عقد الامامة لمحمد ونص بها له[٢١] .

والتفسير الاسماعيلي بصورة عامة لمذهبهم : ان جعفراً نص على إمامة ابنه الاكبر اسماعيل من بعده ، وسواء توفي في حياة والده ام لا ، فان الامامة لاتنتقل من أخ لأخ ، وانما هي نازلة في الاعقاب ، فينتقل هذا الحق منه الى ابنه محمد .

وتسمي الاسماعيلية الفترة الواقعة بين اسماعيل وظهور عبيدالله المهدي في المغرب سنة ٢٩٦هـ وتأسيسه الدولة الفاطمية ، والتي جعلت القاهرة عاصمتها سنة ٣٦٢هـ... دور الستر[٢٢] .

ويعتقدون ان الارض لن تخلو قط من امام حي قاهر ، اما ظاهر مكشوف ، واما باطن مستور ، فاذا كان الامام ظاهرا يجوز ان تكون حجته مستورا ، واما اذا كان الامام مستورا فلابد ان تكون حجته ودعاته ظاهرين[٢٣] .

اما الاثنا عشرية فيذهبون الى ان الامام الثاني عشر محمد المهدي قد اختفى نحو سنة ٢٦٥هـ ، وانه سيعود في آخر الزمان ، ليملأ الارض عدلا ، وبالتالي فلا امام بعده[٢٤] .

اذا عرفنا بشكل موجز رأي الشيعة في مبدأ الإمامة ، ثم اختلافهم الواضح في اشخاص الائمة بعد جعفر الصادق ، وكذلك في فكرة المهدي المنتظر... فمن الضروري ان نقف على رأي اخوان الصفاء في هذه المسائل :

يرى الاخوان ان الإمامة « من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء ، قد تاه فيها الخائضون الى حجج شتى ، وأكثروا فيها القيل والقال ، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء ، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال ، وأبيحت بسببها الاموال والدماء وهي باقية الى يومنا هذا » .

والامامة عند الاخوان امر ضروري تقتضيه المصلحة الدينية والدنيوية[٢٥] .

واما من الذي ينبغي ان يكون إماما ، ومن هو الإمام ؟

فيستعرض الاخوان في جواب هذا السؤال مذهبين :

١ـ من «يرى ويعتقد أنه لاينبغي الا ان يكون افضلهم (الامّة) كلهم بعد نبيها ، واقربهم اليه نسبة ، ويكون قد نص عليه» .

(وهذا دون شك رأي الشيعة بجميع فرقها) .

٢ـ «من يرى خلاف ذلك» (وهذا هو رأي اهل السنة) .

ويتتبع الاخوان هذا الامر ، فيبحثون عن علة هذا الاختلاف ، ومتى بدأ ، فيقولون : ان الامامة هي الخلافة ، والخلافة نوعان ، خلافة النبوة ، وخلافة الملك .

فخلافة النبوة هي الوحي ، واظهار الدعوة وشرحها ، وإرشاد الناس ، وإيضاح المنهاج ، وبالاختصار هي كل مايتعلق بالدين توجيهاً وإرشاداً وتوضيحاً .

وأما خلافة الملك فتتمثل في السلطة السياسية والادارية ، ومن المفروض ان تكون وظيفة من يتولى هذا المنصب تطبيق ما جاء به النبي(٢٦) .

ويذهب الاخوان الى وجود ترابط وتلازم بين الخلافتين ، ويستشهدون لذلك بقول اردشير : «ان الملك والدين توأمان ، لا قوام لأحدهما الا بالآخر ، فالدين اسّ الملك ، والملك حارسه ، فما لا أس له مهدوم ، وما لاحافظ له ضائع» .

ويضيف الاخوان : ان خصال النبوة وخصال الملك ربما تجتمع في شخص واحد ، في وقت من الاوقات ، كبعض الانبياء مثل محمد (ص) وداود ، وسليمان عليهما السلام ، او تكون في شخصين ، احدهما النبي المبعوث الى تلك الامة ، والآخر المسلّط عليهم(٢٧) .

وان من الصعب ان تلتقي خصال النبوة وخصال الملك في شخص واحد ، عدا بعض الانبياء ، اذ هما كأنهما ضدان .

كما ان خصال النبي لاتكاد تجتمع كلها في شخص واحد ، وكذلك لايخلو احد من شيء منها ، فهنا لابد من التعاون والتعاضد بين الاشخاص الذين تتوفر فيهم بجملتهم خصال النبي(٢٨) .

فهنا نرى بوضوح ان الاخوان يرون من الصعوبة بمكان وجود شخص تتوفر فيه خصال النبوة عدا الانبياء ، وهذا يعني صعوبة إمكان تولي شخص واحد خلافة النبوة ، لذلك يذهبون الى ان تتولى الخلافة جماعة تتوفر فيهم ، مجتمعين ، خصال النبوة ـ وسنتكلم على ذلك بالتفصيل في الفصل التالي .

وهذا دون شك انكار لفكرة الامامة التي تقول بها الشيعة على اختلاف فرقها ومذاهبها .

غيبة الامام المهدي المنتظر

كذلك يختلف اخوان الصفاء مع (الاثناعشرية) في مبدئها الاساسي وهو : غيبة الامام المهدي ، ويقف الاخوان منه موقف المعارضة الصريحة ، ويهاجمون هذا الاعتقاد ، ويبينون مدى تأثيره السلبي على نفسية معتنقيه ، فيقولون :

ان من الاعتقادات الفاسدة من يعتقد ان إمامه مختف من خوف مخالفيه ، فهذه العقيدة مؤلمة لنفوس معتقديها ، ومحيِّرة ومشكِّكة[٢٩] وجاء في موضع آخر من رسائلهم : ان « من الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها رأي من يرى... ويعتقد ان الامام الفاضل المنتظر الهادي مختف لايظهر من خوف مخالفين ، واعلم ان صاحب هذا الرأي يبقى طول عمره منتظراً لخروج إمامه ، متمنياً لمجيئه ، مستعجلاً لظهوره ، ثم يفني عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى إمامه ، ولا يعرف شخصه من هو »[٣٠] .

وهذا يدل دلالة قطعية على ان اخوان الصفاء ليسوا من الاثنا عشرية .

ولكن هل نستطيع ان نحكم جازمين بأنهم ليسوا من الاسماعيلية ؟

من المعروف ان هناك عدة أسامٍ تطلق على هذه الطائفة ، منها :

الاسماعيلية ، والباطنية ، والتعليمية ، والقرامطة ، والخرّمية ، والسبعية ، وغيرها[٣١] .

ويتكلم الاخوان على هذه التسميات ، فيقولون في معرض حديثهم عن الاعداد ، وشغف الكثير من الجماعات والطوائف كل بعدد معين :

انه «قد توغلت المسبعة في الكشف عن الاشياء السباعيّة فظهر لهم منها اشياء عجيبة فشغفوا بها ، وأطنبوا في ذكرها ، وأغفلوا ما سوى ذلك من المعدودات» .

كما ان «الخرمية.. اطنبوا في المخمسات من الامور» فهؤلاء لم يعطوا كل ذي حق حقه(٣٢) .

فينتقدون بذلك المسبعة او السبعية والخرمية .

كما يهاجمون الباطنية بمعناها المذهبي فيقولون :

«واعلم ان اهل الآراء الفاسدة والاعتقادات الرديئة طائفتان : أحدهما شياطين الأنس ، فشياطين الأنس هم أهل الآراء الفاسدة الظاهرة التي ألفوها وأنسوا بها ، وشياطين الجّن هم اهل الآراء الفاسدة الباطنة التي أسرّوها واستجنّوا بها ، واخوانهم واتباعهم وتلامذتهم وشيعتهم الذين يقتفون آراءهم ، ويسلكون مناهجهم»(٣٣) .

اذن فان اخوان الصفاء ليسوا من الاسماعيلية ، والا لما نقدوا هذه الافكار على هذا النحو .

الا اننا في الوقت الذي نقرأ في الرسائل تلك النصوص ، نجد أنفسنا وجهاً لوجه ازاء بعض الآراء والمصطلحات الاسماعيلية في الرسائل نفسها ، من ذلك قولهم :

«... وهذه الولاية المخصوصة لاهل بيت الرسالة ، عليهم السلام ، لا يحتاجون فيها الى مدبرين غيرهم ، ولا الى علماء سواهم ، ولايطلع الناس على أسرارهم ، ولا يعرفون أخبارهم ، ولايطلعون على مواليدهم... ولهم علوم يتميزون بها.. وأعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم ، ولذلك استحقوا الرياسة ، ووسموا بالخلافة ، وانهم لايبدون عملا من الاعمال ، ولايظهرون فعلا من الافعال إلا بمشيئة إلهية ، وارادة ربانية ، في الوقت الذي ينبغي فيه اظهار ذلك العلم فيه ، وهم اطباء النفوس ، ومداوو الارواح»(٣٤) .

وان خلفاء الله تعالى هم التابعون لأمره «ربما كانوا ظاهرين بالعيان

موجودين في المكان في دور الكشف ، وبالضد من ذلك في دور الستر ، غير انهم في دور الستر لايكونون مفقودي الوجه جملة من أعدائهم ، فأما أولياؤهم فيعرفون مواضعهم ، ومن أراد منهم قصده ، تمكن منه ، ولو كان غير ذلك كان منه خلو الزمان من الامام الذي هوحجة الله على خلقه ، وهو تعالى لايرفع حجته ، ولا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عباده ، فهم أوتاد الارض ، وهم الخلفاء بالحقيقة في الدورين جميعا ، ففي دور الكشف يظهر ملكهم في الاجسام والارواح ، وفي دور الستر يجري أمرهم في الأنفس والعقول»(٣٥) .

و«ان أقوى مايكون فعل ابليس في دور الستر ، وذلك ان حجة الله ، عز اسمه في ارضه وخليفته في عباده يكون مختفياً مستوراً ، وان كانت أنواره تضيء في نفوس العارفين به ، والراجعين اليه الذين لا يغرّهم مايرونه من قوة ملوك الدنيا وخلفاء الشياطين ، فانها أمور زائلة ، مضمحلة فانية ، لا بقاء لها ولا دوام ، ولاينظرون من امامهم الى ملكه وسلطانه في دور ستره ولا يشككهم فيه دور الخفاء والاستتار ، بل يكون الإمام عندهم في حال ستره وخفائه ، إذ جميع ما يجوزونه على النبي المرسل فقد يجوزون مثله على الوصي وعلى الامام ، إذ كان النبي أشرفهم وأعلاهم رتبة ، فهم يجوزون على النبي الموت والقتل والهرب من الاعداء ، اذا لم يجد انصارا ، والاكل والشرب والنكاح والفرح والغم...»(٣٦) .

فإزاء هذه النصوص نحكم قطعا بإسماعيلية جماعة اخوان الصفاء لو اقتصرنا عليها .

اذن لابد من البحث عن النصوص الاخرى ذات العلاقة بالموضوع ، وكذلك مقارنة مافي الرسائل بمعتقدات الاسماعيلية ، حتى نخرج بنتيجة ، ويكون الرأي الذي نستصوبه مبنيا على اسس متينة .

يقول اخوان الصفاء :

«واعلم انه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا... الا ولابد لها من رئيس يرأسها ، ليجمع شملها ، ويحفظ نظام أمرها... ويمنع من الفساد صلاحها ، وذلك ان الرئيس ايضا لابد له من اصل يبنى عليه امره ، ويحكم به

بينهم ،... ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا والحكم بيننا... العقل ، الذي جعله الله تعالى رئيسا على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الامر والنهي ، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا ، وأوصينا بها اخواننا »(٣٧) .

وربما يقول قائل : ان الاسماعيلية قد تعبر عن الامام بالعقل . لذلك ننتقل الى النص الآتي :

« واعلم ان العقلاء الاخيار اذا انضاف الى عقولهم القدوة بواضع الشريعة فليسوا محتاجين الى رئيس يرأسهم ، ويأمرهم وينهاهم ، ويزجرهم ويحكم عليهم ، لأن العقل والقدوة بواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الامام ، فهلمّ بنا أيها الاخ ان نقتدي بسنة الشريعة ، ونجعلها إماماً لنا فيما عزمنا عليه »(٣٨) .

اذن فلم يكن المراد بالعقل في النص السابق الامام .

وفي موضع آخر من الرسائل يقول الاخوان : « وان عدمت ذلك (الخليفة الذي عنده الحق واليقين) فاجعل الخليفة على نفسك عقلك ، واقبل منه أوامره ونواهيه ، واجتنب الهوى ، فإنه خليفة ابليس فيك »(٣٩) .

وهذه الفكرة : ان يحل العقل مقام الامام ، فكرة متناقضة مع المبدأ الاسماعيلي القائل بضرورة الامام سواء أكان مستقراً أم مستودعاً ، ظاهراً ام مستوراً ، وبالتالي فان نصوص الاخوان هذه تتعارض مع النصوص الآنفة الذكر ذات الصبغة والصبغة الاسماعيليتين .

كما يتعارض معها ايضا نص سابق جاء في أول الفصل وهو : « اذا أحكم صاحب الناموس أمر الشريعة وسنن الدين ومنهاجه ، وبيَّن المنهاج وأوضح الطريق ، ومضى الى سبيله... بقيت الخصال وراثة في أصحابه وأنصاره الفضلاء من أمته ، ولكن لا تكاد تجتمع كلها أجمع وراثةً في واحد منهم ، ولا يخلو أحد من شيء منها... »(٤٠) .

ونلاحظ هنا ان اخوان الصفاء أغفلوا ذكر نسل النبي في وراثة خصاله ، فالوراثة هنا ، في نظر الاخوان ، تقوم على اساس اتباع منهاج النبي ، فلم

يعيروا اي اهتمام بعلاقة النسب التي هي في رأي الاسماعيلية وكذلك الاثناعشرية مناط الامامة ، وهناك نص آخر قاطع في ان الاخوان لاينتسبون الى المذهب الاسماعيلي :

« ... فاذا تأملت في امور الدنيا وجدتها كدار ملئت أجناس حيوانات ، تعادي بعضها بعضاً عداوة طبيعية مركوزة في الجبلّة ، كعداوة البوم والغربان ، وعداوة الكلب والسنانير... وكما يفعل الملوك والسلاطين بمن دونهم اذا غلبوا عليهم ، وأخذوا أموالهم... وكذلك اهل الشرائع المختلفة يقتل بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا ، كما يفعل النواصب والروافض ، والجبرية ، والقدرية ، والخوارج والاشاعرة وغيرذلك »(٤١) .

والرافضة او الروافض لقب أطلقه زيد بن علي بن الحسين على الذين تفرقوا عنه ممن بايعوه بالكوفة ، لإنكاره الطعن في أبي بكر وعمر ، ثم أطلق أهل السنة هذا اللقب على الشيعة عموما باستثناء الزيدية ، فالأشعري عندما يقوم بتعداد الفرق الشيعية يجعل الاثنا عشرية والاسماعيلية والقرامطة من الروافض(٤٢) .

فلو كان اخوان الصفاء من الاسماعيلية لما استخدموا هنا هذا الوصف الذي يعتبر مسبّة أطلقها أهل السنة على معظم الفرق الشيعية ومنها الاسماعيلية .

وإزاء هذا التعارض في النصوص فاننا نجد انفسنا امام احتمالات ثلاثة :

١ـ ان اخوان الصفاء يحاولون إرضاء كل الطوائف والمذاهب ، ولو ادى بهم الامر الى التناقض ، كما يُرمَون بذلك من كثير من الكتّاب .

٢ـ ان الاخوان متناقضون مع انفسهم في فكرة الامامة ودورها في قيادة الامّة .

٣ـ ان تكون النصوص المبينة لإحدى هاتين الفكرتين عن الامامة... دخيلة على رسائل اخوان الصفاء .

اما الاحتمال الاول فلا نذهب اليه ، ذلك انه :

أ ـ لو قصد الاخوان ارضاء مختلف الطوائف لما هاجموا العقيدة الاثنا عشرية في فكرة المهدي المنتظر بذلك العنف والسخرية في بلاد كالعراق ، المركز

الروحي والنشيط للتشيع الاثنا عشري ، وخاصة في عهد البويهيين .

ب ـ يعلن اخوان الصفاء الحرب على الكثير من الفرق والمذاهب ، كالمتكلمين عامة ، والمعتزلة والحشوية بصورة خاصة ، فلو اراد الاخوان إرضاء كل الطوائف لما قاموا بتلك الحملات القاسية على أفكار هذه الفرق . بل كانوا يحاولون فتح باب الحوار معهم لكسبهم واستيعابهم في صفوفهم(٤٣) .

واما الاحتمال الثاني وهو الوقوع في التناقض ، فهو بعيد في نظرنا ، ذلك ان الاخوان في كثير من مواضع رسائلهم يهاجمون الذين يناقضون انفسهم(٤٤) ثم انه لمستبعد ان يقعوا في التناقض حول امر هام مثل الامامة التى هي الركن السادس من اركان الاسلام في العقيدة الاسماعيلية ، على اننا لا نجد في الرسائل امثلة اخرى على مثل هذا الاضطراب .

وكما سبق فان المقدسي هو الذي أشرف على جمع الرسائل وإعادة صياغتها باسلوبه(٤٥) فلم يكن الامر متروكا لأقلام متعددة تكتب على هواها ، ولا أحد يراجعها ، أضف الى ذلك فان هذه الآراء المتباينة وقعت في الجزء الاخير ، بل في الرسالة الاخيرة من رسائل اخوان الصفاء . فلو كان مثل هذا التناقض موجوداً عند كتابة الرسائل لعالجه المقدسي ولم يكن يعبر على مثله .

نصوص دخيلة على الرسائل

هنا لم يبق أمامنا الا الاحتمال الثالث ، ولكن أي النصوص هي الدخيلة ، وأيها الأصل ؟

في رأينا ان النصوص التي تمثل الفكرة الاسماعيلية هي الدخيلة على الرسائل ولنا على ذلك شواهد وأدلة ، منها :

١ـ لا نجد لاخوان الصفاء ورسائلهم ذكرا في المصادر الاسماعيلية المعاصرة لهم في القرن الرابع الهجري ، وكذلك في مصادرها في القرنين الخامس والسادس .

فمثلا ان ابا حنيفة النعمان المغربي قاضي قضاة المعز لدين الله الفاطمي ، وداعي الدعاة (توفي عام ٣٦٣هـ) لا يتكلم في كتبه عن اخوان الصفاء ، فلو كانت

الرسائل البذرة الاولى للفكر الاسماعيلي كما يدعي البعض ، او كانت قرآن العلم لدى اسماعيلية اليمن كما يقول بعض الباحثين ، لكان من الضروري ذكرها في كتبهم .

كما لايتكلم عن الاخوان ورسائلهم داعي الدعاة احمد حميد الدين الكرماني (المتوفي سنة ٤١١هـ) في مؤلفاته التي وصلت الينا ، وكذلك الأمر بالنسبة لداعي الدعاة هبة الله الشيرازي (توفي عام ٤٧٠هـ) كما لم يتطرق اليهم الرحالة الاسماعيلي ناصر خسرو (توفي سنة ٤٥٣هـ) .

وقد سبق ان تناولنا هذا الموضوع بإفاضة في الباب الاول[٤٦] .

٢ـ ان الغزالي ـ وهو يرد على الاسماعيلية في كتابه : فضائح الباطنية ـ لم يشر الى تلك الافكار الاسماعيلية لدى اخوان الصفاء ، بينما كان له انكباب على الرسائل كما يقول المازري[٤٧] وتأثر بها كما يقول ابن سبعين[٤٨] .

وجاء في المنقذ من الضلال في معرض الحديث ، بل الهجوم على التعليمية الاسماعيلية « ومنهم من ادعى شيئا من علمهم (الائمة) فكان حاصل ما ذكره شيئا من ركيك فلسفة فيثاغورس ، وهو رجل من قدماء الاوائل ، ومذهبه أركّ مذاهب الفلاسفة ، وقد ردّ عليه ارسطاطاليس ، بل استركّ كلامه واسترذله ، وهو المحكي في كتاب اخوان الصفاء ، وهو على التحقيق حشو الفلسفة »[٤٩] .

فالضمير في « وهو المحكي » راجع الى مذهب فيثاغورس[٥٠] فقد كان المقام مناسباً بل ضرورياً لأن يصرح الغزالي باسماعيلية الاخوان ، ونقدهم من هذه الناحية ، لو وجد في الرسائل ما يساعد على ذلك .

٣ـ ان المستنجد الخليفة العباسي قبض سنة ٥٥٥هـ على القاضي ابن المرخم و« اخذ منه مالا كثيرا ، واخذت كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلسفة ، فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتاب اخوان الصفاء ، وما يشاكلهما »[٥١] .

فقد كانت الظروف ملائمة لاتهامه بالاسماعيلية والادلة متوفرة لو كانت الرسائل حاوية على تلك النصوص الاسماعيلية في ذلك الوقت ، علما بأن العراق

كان في ذلك التاريخ بيد السلاجقة ، أعداء الفاطميين والاسماعيليين نظاماً ، وسياسة وعقيدة ، فكان الاتهام بالاسماعيلية المبني على أوهى الأدلة كافياً لان يعصف برأس المتهم .

٤ـ لو اعتنق اخوان الصفاء مذهباً معلوماً من مذاهب عصرهم... لما رأى وزير صمصام الدولة في قول زيد بن رفاعة مذهباً لا عهد له به ، ولما شهد ابو حيان بأن زيدا هذا لاينسب الى مذهب ، وبأن اخوان الصفاء «اجتمعوا ووضعوا بينهم مذهباً» بينما المذهب الاسماعيلي كان معروفاً ومنتشراً آنذاك[٥٢] .

٥ـ ان اخوان الصفاء ينهون عن التعصب المذهبي ، بينما نجد «الداعي الاجلّ شمس الدين بن احمد الطيبي» يقول :

«لا اسلام الا بالانقياد الى الأئمة الراشدين ، أرباب الكشف والتأويل ، ولا اعتقاد الا اعتقاد أصحاب السنة والتنزيل ، ولا مذهب الا مذهب اسماعيل»[٥٣] .

فرسائل اخوان الصفاء اذن ، لم تكن تراثاً اسماعيلياً تصور مذهب الاسماعيلية ، بل ان الرسائل تحتوي على آراء تخالف مخالفة صريحة لأصول المذهب الاسماعيلي ومعتقداته ، بجانب مخالفتهم الواضحة لها في فكرة الامامة التي سبق الحديث عنها ، منها :

اولا : ان الاسماعيلية ينكرون نظرية الفيض ، فعندهم ان وجود الموجودات عن الله لم يتم عن طريق «الفيض» بل عن طريق «الابداع» الذي هو مرادف عند بعضهم لـ«الكلمة» وصورة الكلمة هي فعل الامر : «كن»[٥٤] .

ثانيا : ان المعرفة العيانية هي منحة الهية ، والانسان عندما يقطع مراحل المعرفة الكسبية ، ويستعد استعداداً خلقياً ونفسياً ، يكون أهلاً للاختيار الالهي في تلقي هذه المعرفة .

وقد سبق ان ذلك يكون ـ في رأي الاخوان ـ عندما يكمل الانسان الخمسين من العمر[٥٥] وان هذه الدرجة هي أعلى الدرجات ، وهي مرتبة الولاية التي تأتي بعد النبوة ، وان كل أخ من جماعة اخوان الصفاء مدعو اليها ، بينما المعرفة العيانية التي يخص بها الامام غير مرتبطة ـ في رأي الاسماعيلية ـ بالمعرفة

الكسبية وغير متوقفة عليها ، بل هي خاصية في الائمة ، وغير مرتبطة بفترة زمنية من العمر ، فهي فيهم منذ الصغر ، لا يشاركهم فيها احد ، وفي ذلك يقول داعي الدعاة الاسماعيلي القاضي النعمان :

«ان العلم الباطن لا يوجد الا عند الائمة ـ صلى الله عليهم وسلم ـ وهم خزنة علمه ، وألفّائه وقرنائه ، وهو معجزتهم ، أبانهم الله بعلم التأويل ، كما أبان جدهم محمد صلى الله عليهم وسلم بعلم التنزيل ، وجعله معجزته ، واعجز الخلق ان يأتوا بمثله ، وكذلك أعجزهم عن علم التأويل ، وجعله في ائمة دينه من آل الرسول »[٥٦] .

ويقول الطوسي وهو ايضا اسماعيلي :

ان الله وضع «وحدته فيه (الامام) وخلع ألوهيته عليه الى الابد ، لذلك يحق للامام ان يقول : انا رافع السموات ، وانا باسط الارضين ، وانا الاول والآخر ، والظاهر والباطن وأنا بكل شيء عليم »[٥٧] .

ثالثا : ان الاخوان عندما يصفون الانسان الكامل او الاقرب الى الكمال يصفونه بأنه :

«الفارسي النسبة ، العربي الدين ، الحنفي المذهب... »[٥٨] .

فهنا لانجد ذكرا للمذهب الاسماعيلي ، علما بأن مذهب ابي حنيفة بجانب كونه المذهب الرسمي للدولة العباسية في العراق ، وهذا يخلق نوعا من رد الفعل تجاهه من قبل مناوئي هذه الدولة... هو من اقسى المذاهب السنيّة موقفاً من الشيعة على اختلاف فرقها .

رابعاً : عندما يذكر اخوان الصفاء مراتب الانسان يحددونها بأنها خمسة :

أعلاها الرتبة النبوية ، وتأتي تحتها الرتبة الحكمية الفلسفية ، ثم يأتي باقي المراتب[٥٩] فلا نجد هنا ذكرا لرتبة الامامة ، بينما يقول الداعي الاسماعيلي شهاب الدين ابو فراس : «ان الامام الهي الذات ، سرمدي الحياة ، ولو لم يتأنّس بالحدود والصفات لما كان للخلق الى معرفته وصول... هو قلب هذا العالم الكبير ، ومدبره وممده... فهو فرد الحقيقة ، ومرتب الدوام ، وموجد النظام ، وهو القائل

عن نفسه : ظاهرنا إمامة ، وباطننا غيب لا يدرك ، وقال : عبدي أطعني أجعلك مثلي حياً لا تموت ، وعزيزاً لا تذل ، وغنياً لا تفتقر... »[٦٠] .

خامساً : ان الاخوان يبشرون بظهور دولة اهل الخير ، بناء على حسابات فلكية ، وكانوا يتوقعون ان تكون هي دولة اخوان الصفاء ، ومن المعلوم ان الدولة الفاطمية الاسماعيلية والتي كان خلفاؤها من الائمة الاسماعيلية... موجودة وقوية تنافس الخلافة العباسية ، وتحتل أحياناً أجزاء من أراضيها ، فلو كان اخوان الصفاء من الاسماعيلية لكانوا قد اعترفوا بالحكم الفاطمي ، وعملوا من أجله ، وحثوا الناس على اتباعها .

سادسا : ذهب ايفانوف IVANOW المستشرق المتخصص في الدراسات الاسماعيلية الى ان الافكار الواردة في رسائل اخوان الصفاء تختلف عن الأعمال الاصلية الاولى للأدب الفاطمي ، وهناك فجوة بين العملين[٦١] .

واذا كنا قد برهنا بما لا مجال معه للشك على ان رسائل اخوان الصفاء ليست تراثا اسماعيليا ، بل انها تحتوي على آراء وافكار مختلفة اختلافاً بيِّناً عن اصول الاسماعيلية ، اذا كنا انتهينا الى ذلك فان السؤال الذي يفرض نفسه هو :

كيف تسللت هذه النصوص الى رسائل اخوان الصفاء ؟ وكيف دسّت فيها ؟ في الاجابة على ذلك نشير الى ان الرسائل وان كانت قد انتشرت في الكثير من البلاد ، وتلقفتها ايدي العلماء الا انها لم تجد التجاوب المطلوب سوى عند الاسماعيلية ، فهؤلاء وجدوا فيها الكنز الثمين ، والاسلوب النافع لاستخدامه في دعوتهم .

وكما يقول برنارد لويس : ان نظام الاسماعيلية في العراق وفارس كان مبنياً على الفلسفة والمعرفة[٦٢] فتمسكوا بتلك الرسائل .

ويقول ديفريموري ان زعيم الاسماعيلية سنان بن سلمان الملقب براشد الدين تناول علوم الفلسفة ، واطال نظره في كتب الجدل والخلاف ، وأكبّ على مطالعة رسائل اخوان الصفاء[٦٣] .

وكذلك فإن والد ابن سينا ـ وهو اسماعيلي ـ كان يقرأ رسائل اخوان الصفاء[٦٤] .

لذلك فنحن نذهب الى ان بعض الاسماعيلية د سّ هذه النصوص او حور بعض النصوص الاصلية في الكتاب في وقت متاخر ، ترويجاً للمذهب الاسماعيلي .

وقد ذهب ايفانوف ، بعد دراسات كثيرة ومقارنات عديدة الى ان الرسائل محوّرة ومعدّلة في العصور التالية لظهور جماعة اخوان الصفاء(٦٥) بحيث يفهم منها انها اسماعيلية .

ومما شجعهم على ذلك هو عدم نشر مؤلفي رسائل اخوان الصفاء اسماءهم .

وهنا ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي اننا عندما نقارن بين اتجاهين او مذهبين او رأيين فمن المفروض ان لاتقتصر هذه المقارنة على أوجه الاتفاق ، بل من الواجب كما نرى ، التركيز على نقاط الاختلاف ايضا .

ونبحث هل هذا الاختلاف هو في الفروع او في الاصول ؟ فان كان في الفروع فقط فيحق القول بان الطرفين او المذهبين في الاصل اتجاه واحد ولاخلاف بينهما في الأصول .

وأما اذا كان الخلاف في الأصول ، بل في أصل الأصول ، كما هي الحال هنا . . فاننا نجد أنفسنا مضطرين الى القول بتباين المذهبين والاتجاهين .

وأما أوجه الشبه الموجودة بين اخوان الصفاء والاسماعيلية في الكثير من الآراء الفلسفية . . فإنها ترجع الى ما كان للافلاطونية المحدثة من دور وتأثير في التفكير الفلسفي الاسلامي بصورة عامة .

وقد كان لاخوان الصفاء جهودهم في هذا الباب ، فقد عملوا على ان يستوطن هذا الاتجاه الفلسفي في الشرق ، على حين كادت فلسفة المدرسة الارسطالية لاتثمر الا في جو مصطنع هيأه له الامراء ، كما يقول ديبور(٦٦) .

وذهب ماكدونالد الى ان دراسات اخوان الصفاء انتقلت الى الاسماعيلية الذين طوروها ونشروها في ايران وسوريا(٦٧) وهذا يتفق وما يراه جولدتسيهر من ان الاسماعيلية استنبطت من فلسفة اخوان الصفاء أعمق نتائجها وأشدها تطرفا(٦٨) .

اذن فالاسماعيلية اخذوا بالافلاطونية المحدثة عن طريق رسائل اخوان

الصفاء ، كما تأثروا بالكثير من آراء هذه الجماعة الفلسفية ، ومن هنا كان هذا التشابه والتوافق في الكثير من الآراء والافكار ، وهذا التشابه في الرأي ليس بين مذهب اخوان الصفاء ومذهب الاسماعيلية ، وانما يشمل الكثير من المدارس الفلسفية والصوفية في الاسلام .

واخيرا ثبت لدينا بما لامجال فيه للشك من أن اخوان الصفاء لم يكونوا من الاسماعيلية كما لم يكونوا على مذهب الاثنا عشرية[٦٩] .

ولكن أليس من الممكن ان نعيد السؤال الذي أثرناه في أول هذا الفصل وهو : هل اخوان الصفاء من الشيعة ؟ . اذ بجانب الفرقتين او المذهبين : الاثنا عشري والاسماعيلي ، توجد فرقة ثالثة هي الزيدية .

يصف الباحثون هذه الفرقة بأنها أقرب الى آراء اهل السنة ، فهم يقولون بإمامة كل علويّ ، دون حصرها في سلالة الامام حسين بن علي التي استأثرت وحدها بالامامة دون غيرها من الفروع لدى الاثناعشرية والاسماعيلية .

كما لم تشارك الزيدية غيرهم من الشيعة في القدح في أبي بكر وعمر وعثمان وسائر الصحابة لأنهم لم يبايعوا علياً بالخلافة بعد وفاة النبي محمد (ص) مباشرة .

فطلع زيد على العالم الاسلامي بمذهب جديد في الخلافة فقد قال : «بجواز امامة المفضول مع قيام الافضل» وشرح زيد ذلك بقوله : «كان علي بن ابي طالب افضل الصحابة ، الا ان الخلافة فوضت لابي بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها في تسكين ثائرة الفتنة ، وتطييب قلوب العامة»[٧٠] .

ونظرتهم الى الامامة كما يقول جولدتسيهر ، أقرب واقعية من اعتقاد باقي فرق الشيعة ، فنظريتهم المثلى هي الامامة النشيطة العاملة ، وليست الامامة السلبية التي تنتهي بهم الى الامام المخفي[٧١] كما أنهم لا يثبتون للامام تلك الصفات والمزايا التي تثبتها الاسماعيلية له بدرجة متطرفة ، والاثنا عشرية بشكل أخف .

فربما نشأ اخوان الصفاء في أجواء زيدية ، او ان بعضهم كان ينتمي الى هذا المذهب ، إذ نجد في الرسائل مسحة شيعية بصورة عامة ، كذكرهم الكثير لآل

البيت ، وحادثة كربلاء ، والاشادة بالامام علي ، علما بأن اهل السنة ايضاً يجلون آل النبي ، وعلياً بالذات ، كما سبق[٧٢] .

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن الزيدية كانت مذهب البويهيين أصحاب السلطة المطلقة في عاصمة الخلافة العباسية من ٣٣٤هـ ـ ٩٤٥م الى ٤٤٧هـ ـ ١٠٥٥م[٧٣] .

الا ان اخوان الصفاء فيما نرى ، اعتماداً على رسائلهم ، لم يكونوا من دعاة هذا المذهب ولم يسعوا لانتشاره ، فقد كانت الزيدية متأثرة بفكر المعتزلة ، وتلقى زيد العلم على واصل بن عطاء شيخ الاعتزال ، بل ان العقائد الزيدية تكاد تكون عقائد المعتزلة[٧٤] .

وبين اخوان الصفاء والمعتزلة ودّ مفقود ، ففي رسائلهم ينقدون القدريّة أسلاف المعتزلة وروادها الاوائل : «فاذا تأملت في أمور الدنيا وجدتها كدار ملئت أجناس حيوانات تعادي بعضها بعضاً عداوة طبيعية مركوزة في الجبلة ، كعداوة البوم والغربان ، وعداوة الكلب والسنانير.. وكما يفعل الملوك والسلاطين لمن دونهم اذا غلبوا عليهم أخذوا أموالهم.. وكذلك أهل الشرائع يقتل بعضهم بعضاً كما يفعل النواصب والروافض والجبرية والقدرية والخوارج والاشاعرة ، وغير ذلك»[٧٥] .

كما ان الزيدية لم تفتح بابها لدخول الفلسفة اليها ، ولم تستخدمها لأغراضها وغاياتها على نحو ما انتهجته الاسماعيلية ، مثلا[٧٦] .

مذهب اخوان الصفاء

يقول ديبور ان اخوان الصفاء أنفسهم يعترفون بما في مذهبهم من تلفيق ، أي الاقتباس من مختلف المذاهب ، فهم يريدون ان يجمعوا حكمة جميع الامم والديانات[٧٧] .

وقد تعارف مؤرخو الفلسفة على تسمية هذا النوع من المذاهب بالمذهب الاختياري او الانتقائي .

والكثير من الباحثين الذين تناولوا اخوان الصفاء يرون في ذلك نقطة ضعف هذه الجماعة ، فيسددون منها اليهم الضربات .

والنص الذي يؤخذ منه هذا الاعتراف هو ما ورد في الرسائل من انه « ينبغي لاخواننا أيدهم الله تعالى ان لايعادوا علماً من العلوم ، او يهجروا كتاباً من الكتب ، ولايتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم كلها »(٧٨) ولا شك ان هذا النص يتناول أخلاقيات البحث العلمي عند اخوان الصفاء ، وأول هذه الاخلاقيات : ان يفتحوا عقولهم على المعرفة الانسانية ، دون تعصب او هوى يحول بينهم وبين الاطلاع على تراث الفكر الانساني والانتفاع بما فيه من صواب .

وبعد الاطلاع يأتي دور الانتقاء والاختيار ، ثم الاضافة ، وهم في سبيل ذلك على ما يؤكدون ، لا يتعصبون لوجهة نظر معينة ، لأن العصبية هي الهوى ، والهوى يعمي العقل ، فالناس يختلفون في آراءهم وافكارهم ، وهذا امر طبيعي ، بل فيه فوائد كثيرة ، لأن هذا الاختلاف يدعوهم الى الدراسة والبحث ، كما يدعوهم الى ممارسة النقد الموضوعي ، ويكون ذلك تنبيها للجميع على ترك الرذائل(٧٩) .

الا ان عدم إدراك المنهج السليم للبحث ، والغرور ، والاعجاب بالنفس ، وادعاء الانسان انه لايخفى عليه شيء ، تحوّل الكثير من هذه الاختلافات الطبيعية بين الناس الى الكراهية والبغضاء والحقد والعداوة(٨٠) فيلعن بعضهم بعضاً ويتهم بعضهم بعضاً بالمروق على الدين ، كما « يفعل النواصب والروافض والجبرية والقدرية ، والخوارج ، والاشاعرة ، غير ذلك »(٨١) .

واذا كان اخوان الصفاء يفتحون عقولهم على جميع الاديان بالانتقاء والاختيار فذلك لما يعتقدونه من انه ليس هناك مذهب لايستفاد منه فائدة ما ، فليس للانسان ان ينكر كل ما جاء في دين من الاديان او مذهب من المذاهب ، فاذا وجد في هذا الدين او ذاك المذهب بعض ما ينكره ، فقد يكون فيه من الفكر ما هو صائب ومقبول ، وفي ذلك يقولون :

« ... واعلم ان الحق في كل دين موجود ، وعلى كل لسان جار ، وان الشبهة

دخولها على كل انسان جائز ممكن ، فاجتهد ياأخي ان تبين الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده ، او متمسك به ، وتكشف الشبهة التي دخلت عليه ان كنت تحسن هذه الصناعة... ولاتشغلن بذكر عيوب مذاهب الناس ، ولكن انظر هل لك مذهب بلا عيب »(٨٢) .

فمهمة الاخوان اذن ، هي محاولة إزالة الشبه الداخلة على المذاهب ، فاذا بطلت الشبهة ظهرت الحقائق ، وزالت الخلافات بين المذاهب ، وتمهد الطريق لظهور المذهب الواحد الذي يجمع الأصول الاعتقادية ، وهذا ما يسعى اليه اخوان الصفاء .

ويبدو ان ابن عربي تأثر باخوان الصفاء في قوله : ان « الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً ، فعسى ان تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق » و« اما قولك ان الفيلسوف لا دين له فلا يدلّ كونه لا دين له على ان كل ما عنده باطل ، وهذا مدرك بأوائل العقل عند كل عاقل »(٨٣) .

لذلك وبناءً على مناقشتنا مختلف آراء الباحثين حول مذهب اخوان الصفاء... فاننا نرى ان مذهبهم لاينتمي انتماءً كاملاً الى مدرسة معينة من المدارس الفلسفية اليونانية ، ولا الى احدى المدارس الفكرية السابقة عليهم او المعاصرة لهم ، ولا الى احدى الفرق الاسلامية المعروفة ، إلا أنهم أخذوا من أغلب تلك المدارس والفرق ما اعتقدوه صواباً ويتفق وتصورهم الذي حددوه للوصول الى غايتهم المنشودة ، وأضافوا الى ذلك ما وصلوا اليه من آراء نتيجة أبحاثهم ودراساتهم وتأملاتهم وتجاربهم ، فكان مذهبهم حصيلة كل ذلك ، لذا فهم يقولون :

ان « مذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها ، وذلك انه النظر في جميع الموجودات بأسرها ، الحسية والعقلية ، من أولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليّها وخفيّها ، بعين الحقيقة ، من حيث هي كلها من مبدأ واحد ، وعلة واحدة ، وعالم واحد... » .

ويحدد الاخوان مصادر فكرهم بأنها :

١ـ « الكتب المصنفة على السنة الفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات » .

٢ـ « الكتب المنزلة التي جاءت بها الانبياء صلوات الله عليهم ، مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها من صحف الانبياء » .

٣ـ الطبيعة او الكون نفسه ، بصوره وأشكاله وحركاته ، الى أدق المصنوعات على أيدي البشر .

٤ـ النفوس الكلية والجزئية ، وكيف انها تتحكم في الاجسام وتؤثر فيها ، وتديرهاو تبقى معها وتتركها ، وترفعها وتلقي بها...[٨٤] .

الا ان تأثر اخوان الصفاء بالافلاطونية المحدثة أكثر وضوحاً من تأثير سائر المدارس الفلسفية عليهم ، وهذا ما دفع جولدتسيهر الى القول بأن الاخوان قدموا في رسائلهم مجموعة أفكار تصور نظاماً للافلاطونية الحديثة الاسلامية ، مزوداً بثروة من الفيثاغورية ، والغنوصية ، والهرمسية بمقدار ما تتحمله الافلاطونية الحديثة*[٨٥] .

وكانت افكار هذه المدرسة ذات تأثير عميق ليس على فلاسفة الاسلام فحسب ، ومنهم اخوان الصفاء ، بل على الفلسفة اليهودية والمسيحية قبل ذلك .

---

* غنوصية ، Gnosticism

اللفظ اليوناني Gnosis يفيد العلم بلاواسطة . ويطلق على نزعة فلسفية دينية تهدف الى إدراك كنه الاسرار الربانية .

هرمسية ، Hermetism

تطلق هرمسية او فلسفة هرمسية على مجموعة من الآراء مدونة في كتب مصرية قديمة ، ونقلها اليونان منذ عهد مبكر اسبق من عهد هيرودتس (نحو٤٨٤–٤٢٠ ق . م) . والهرمسية نسبة الى « هرمس » وهو الاسم الذي اطلقه اليونان على الاله المصري تحوت Toth سيد المصير .

(يوسف كرم وزملاؤه ـ المعجم الفلسفي ـ مطابع كوستاتسوماس ـ القاهرة ١٩٦٦) .

ترد في الرسائل كثيراً اسماء جمع من فلاسفة اليونان منهم ، ارسطو ، افلاطون ، اقليدس ، بطليموس ، جالينوس سقراط ، فرفريوس الصوري ، فيثاغورس ، نيقوماخس وكذلك فاردموس الحكيم .

كما وردت فيها اسماء بعض الكتب منسوبة لفلاسفة اليونان منها ، الوصية الذهبية لفيثاغورس ، المجسطي لبلطيموس ، جومطريا لاقليدس ، كتاب فاذون وكتاب السياسة لافلاطون ، كتاب اثولوجيا وكتاب التفاحة لارسطو ، إيساغوجي لفرفريوس الصوري ،وغيرها من الكتب ، ومماتجب الاشارة اليه هو ان نسبة بعض هذه الكتب لهؤلاء الفلاسفة منحولة .

الرسائل ١/٤٩ ، ٧٢ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٦٩ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

٤/٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣٨٢ ، ٤١٤ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ .

فهذه المدرسة وهي نتاج العصر الهيليني ، حاولت ادماج معظم الفكر الفلسفي المبكر وخاصة ارسطو ، والرواقيين ، والفيثاغوريين... بالافلاطونية ، كما تمثلت كثيراً من المعتقدات الدينية والأساطير وعادات اليونان والمشارقة[٨٦] .

والافلاطونية المحدثة في رأي مؤرخي الفلسفة . . فلسفة لها أصالتها وشخصيتها المتميزة[٨٧] .

ثم ان يكون لفيلسوف عدة مصادر فكرية ، ويكون متأثراً بعدد من الفلاسفة والمدارس الفكرية . . فهذه ظاهرة انسانية طبيعية ، فافلاطون شيخ الفلاسفة تأثر بكل من بارمنيدس ، وهرقليطس ، وفيثاغورس ، وبأستاذه سقراط[٨٨] وربما بآخرين ايضا في بناء فلسفته ، ولم يطعن فيه احد بالتلفيق ، كما لم يتهم بالتقليد .

واخيراً لابد ان نشير الى أمر له ارتباط وثيق بموضوعنا ، وهو ان اخوان الصفاء اطلعوا على كثير من الآراء والافكار التي ترجع الى الافلاطونية المحدثة ، خاصة في المسائل الميتافيزيقية من كتب منحولة لارسطو ، فالاخوان يشيرون الى اثنين منها وهما : كتاب « اثولوجيا » و« كتاب التفاحة » ، فزعم الاخوان انهما لارسطو ، والآراء الواردة فيهما تمثل رأيه ، بينما كتاب اثولوجيا تلخيص لأجزاء من تساعيات افلوطين ، قام بتحريره تلميذه فرفريوس الصوري ، واما كتاب التفاحة فلمؤلف مجهول[٨٩] .

وقد تورط الكندي في ذلك قبل اخوان الصفاء[٩٠] وكذلك الفارابي حيث وجد في بعض تلك الكتب المنحولة لارسطو ضالته المنشودة للتوفيق بين آراء الفيلسوفين افلاطون وارسطو ، ثم التوفيق بين هذه الفلسفة الناتجة عن ذلك التوفيق وبين الدين .

ومن هنا ألّف الفارابي كتابه الشهير « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو »[٩١] .

هوامش الفصل الاول ـ الباب الرابع

(١) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ١٩٥/٤ .

(٢) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ١٤٧/٤ .

(٣) الرسالة ٤٩ ـ ٢٦٨/٤ . القى النبي (ص) في اليوم الثاني عشر من ذي الحجة في السنة العاشرة من الهجرة في «غديرخم» بدوحات ، بعد انتهاء حجة الوداع في جمع من الصحابة.. خطبة جاء فيها : «من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه... الخ» ويستدل الشيعة بهذا النص على احقية الامام علي بالخلافة بعد وفاة النبي (ص) .

(٤) الرسالة ٥ ـ ٢١٣/١ .

(٥) الرسالة ٣٩ ـ ٢٣٦/٣-٢٣٧ .

(٦) الرسالة ٤٨ ـ ١٨٦/٤ .

(٧) الرسالة ٩ ـ ٣٢٣/١ .

(٨) الرسالة ٤٤ ـ ١٦/٤ .

(٩) الرسالة ٤٩ ـ ٢٦٩/٤ . والمعروف ان ابابكر لم يقتل ، وان كان البعض يقول انه توفي متأثراً بلدغة افعى في غار حراء عندما كان يصحب النبي قبل اكثر من اثنتي عشرة سنة . من وفاته .

(١٠) الرسالة ٩ ـ ٢٤٦/١ ، كما ينقلون عنه حديثاً آخر في الرسالة نفسهاص٢٨٠ . الخط الذى تحت رضي الله عنه من عندنا .

(١١) الرسالة ٤٦ ـ ٤/٧٤-٧٥ .

(١٢) الرسالة ٩ ـ ٢٥٨/١ الخط الذى تحت رضي الله عنها من عندنا .

(١٣) الرسالة ٩ ـ ٢٥٩/١ .

(١٤) اول لقب سياسي استخدم في الاسلام ليطلق على شخص الحاكم هو «الخليفة» وكان ابوبكر اول خليفة . والمسلمون من اهل السنة لايفرقون بين الامامة والخلافة ، فالامام والخليفة يشيران الى شخص واحد . واما لدى الشيعة فان الامامة تعني صاحب الحق الشرعي في تولي امور المسلمين . واما الخليفة فهو صاحب السلطة الفعلية .

(حول ذلك راجع الدكتور احمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية ص١٩-٢٧) .

(١٥) جولدتسيهر ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ١١٤-١١٥ .

(١٦) محمد الحسين آل كاشف الغطاء ـ اصل الشيعة واصولها ١٣٢-١٣٦ . الداعي الاسماعيلي محمد الصوري ـ العقيدة الصورية ٦٠-٦٢ . جولدتسيهر ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ١٥٩ .

(١٧) محمد الحسين آل كاشف الغطاء ـ اصل الشيعة واصولها ١٢٨ . النعمان بن محمد ـ تأويل الدعائم ٥٩/١ . جولدتسيهر ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ٢٠٢ .

(١٨) احتفظت الامامية الموسوية باطلاق اسم الامامية عليها .

(١٩) برنارد لويس ـ اصول الاسماعيلية ١٢٦ .

(٢٠) الشهرستاني ـ الملل والنحل ٢/ ٥ .

(٢١) المصدر السابق ٢/ ٢٧-٢٨ . برنارد لويس ـ اصول الاسماعيلية ١١٢-١١٣ . د . عبدالعزيز الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ١٣٠ .

(٢٢) برنارد لويس ـ اصول الاسماعيلية ١٦٢ .

(٢٣) الشهرستاني ـ الملل والنحل ٢/ ٢٨ .

(٢٤) المصدر السابق ٢/ ٩ . كاشف الغطاء ـ اصل الشيعة وأصولها ١٣٦-١٤٠ .

(٢٥) الرسائل ـ الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٩٣ .

(٢٦) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٩٣-٤٩٥ .

(٢٧) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٩٥-٤٩٦ .

(٢٨) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٨٩ .

(٢٩) الرسالة ٣٠ ـ ٣/ ٧١-٧٢ .

(٣٠) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٥٢٣ .

(٣١) الغزالي ـ فضائح الباطنية ١١ . الشهرستاني ـ الملل والنحل ٢/ ٢٩ .

(٣٢) الرسالة ٣٢ ـ ٣/ ١٨٠ .

(٣٣) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٥٢٤ .

(٣٤) الرسالة الاخيرة ٤/ ٣٧٥-٣٧٦ .

(٣٥) الرسالة الاخيرة ٤/ ٣٧٩ . عدا الافكار الاسماعيلية الموجودة في هذه النصوص هناك مصطلحات اسماعيلية ايضا ، منها دور الكشف ودور الستر ، اي دور ظهور الامام ودور اختفائه .

(٣٦) الرسالة الاخيرة ٤/ ٣٨١ .

(٣٧) الرسالة ٤٧ ـ ٤/ ١٢٧ .

(٣٨) الرسالة ٤٧ ـ ٤/ ١٣٧ .

(٣٩) الرسالة الاخيرة ٤/ ٣٨٠ .

(٤٠) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٨٩ .

يستشهد الاخوان بقول الانبياء على اهمية الوراثة الروحانية ، او النسب الروحاني وليس الجسداني ، فقد جاء في الرسالة الخامسة والاربعين (٤/ ٥٣) : « روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي عليه السلام : « انا وانت ابوا هذه الامة » وقال صلى الله عليه وسلم : « المؤمن اخو المؤمن من ابيه وامه . وقال ابراهيم عليه السلام : « فمن تبعني فإنه مني » وقال عزوجل لنوح عليه السلام حيث قال : ان ابني من اهلي » قال انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح ، وقال الله تعالى : فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم ولايتساءلون » فبيّن ان النسب الجسداني لاينفع في الآخرة ، وبهذا المعنى قال المسيح عليه السلام للحواريين « جئت من عند ابى وابيكم » وقال تعالى : « ملة ابيكم ابراهيم » فهذه الابوة نفسانية لاينقطع نسبها . وكل ذلك يتفق مع الحديث المروي : العلماء ورثة الانبياء .

(٤١) الرسالة ٣١ ـ ٣/ ١٦٠ .

(٤٢) الاشعري ـ مقالات الاسلاميين ١/ ١٠٠-١٠١ . ابن خلدون ـ تاريخ ابن خلدون ١/ ٢٠٥ .

(٤٣) الرسالة ٣٠ ـ ٣/ ٧٢ . الرسالة ٣١ ـ ٣/ ١٦١ . الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٣٩-٤٤٢ .

(٤٤) الرسالة ١٣ ـ ١/ ٤٢٦ يقول اخوان الصفاء :

« واعلم ان اهل كل علم يتجنبون الخطأ ويتحرون الصواب والحق ويجتهدون في ذلك فينبغي لاخواننا.. ومن يتعاطى المنطق الفلسفي ان يحفظ اقاويله من التناقض من اولها الى آخرها.. حتى لا يناقض بعضها بعضاً » .

(٤٥) راجع ص٩٢ من البحث .

(٤٦) راجع ص٣٥ وما بعدها من البحث .

(٤٧) عبدالكريم العثمان ـ سيرة الغزالي ١١٠ ، ط دار الفكر - دمشق .

(٤٨) د . عبدالرحمن بدوي ـ المقدمة ـ رسائل ابن سبعين ١٤ .

(٤٩) الغزالي ـ المنقذ من الضلال ١٢٤ .

(٥٠) ذهبت نادية جمال الدين في بحثها : فلسفة التربية عند اخوان الصفاء الى ان الضمير راجع الى « حاصل ما ذكر » الا ان سياق الكلام لا يساعد على ذلك .

(٥١) ابن الاثير ـ الكامل ١١/ ١٠٤ .

(٥٢) لقد تنبه الى ذلك الاب يوحنا قمير في كتابه : اخوان الصفاء ص ١٦ . وفي الفصل الثاني من الباب الاول من هذا البحث ورد هذا النص لأبي حيان التوحيدي .

(٥٣) شمس الدين الطيبي ـ رسالة الدستور من مجموعة اربع رسائل اسماعيلية ـ تحقيق عارف تامر .

(٥٤) عبدالرحمن بدوي ـ مذاهب الاسلاميين ٢/ ٢٣٢-٢٤٤

احمد الداودي ـ الانسان في مذهب احمد حميد الدين الكرماني ٢١ . اختلط الامر على الدكتور حجاب في كتابه : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء (ص١٥٥) فلم يفرق بين الابداع والفيض حيث يقول : « ذهب دعاة الفاطميين وفلاسفة الحركة الاسماعيلية في الابداع والفيض مذهباً لايكاد يختلف عن مذهب اخوان الصفاء » . وقد شرح الكرماني ذلك الفرق ودافع عن رأي الاسماعيلية وذكر موجبات هذا الرأي في كتابه : راحة العقل (ص١٧١-١٧٣) .

(٥٥) راجع ص٦٤ من هذا البحث .

(٥٦) القاضي النعمان ـ تأويل الدعائم ١/ ٦١ .

(٥٧) حنا فاخوري وخليل الجر ـ تاريخ الفلسفة العربية ١/ ٢١٣ .

(٥٨) الرسالة ٢٢ ـ ٢/ ٣٧٦ .

(٥٩) راجع ص١٢٧ من هذا البحث .

(٦٠) شهاب الدين ابو فراس ـ مطالع الشموس في معرفة النفوس (من مجموعة اربع رسائل اسماعيلية ص٣٥) .

(٦١) Ivanow, The Alleged of Ismailism, P.148

(٦٢) برنارد دلويس ـ اصول الاسماعيلية .

(٦٣) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ٩٨-٩٩ .

(٦٤) البيهقي ـ تتمة صوان الحكمة ٣٩-٤٠ .

(٦٥) Ivanow, The Alleged of Ismailism, P.140

(٦٦) ديبور تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٢٤ .

(٦٧) Macdonald, Muslim The Theology, P.168

(٦٨) جولدتسيهر - العقيدة والشريعة في الاسلام ٢١٢ .

(٦٩) هنا اجد من الضروري الاشارة الى الكتاب الذي صدر من الهيئة العامة للكتاب في مصر (١٩٨٢) بعنوان الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء للدكتور محمد فريد حجاب . وهو في الاصل بحث نال به مؤلفه الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة القاهرة .

وقد اطلع الباحث على مراجع ومصادر كثيرة ، واستوعب رسائل اخوان الصفاء الا ان مما يلفت النظر في هذا البحث :

١- سيطرت على المؤلف قناعة ، ربما قبل البدء بجمع مواد دراسته ، بأن اخوان الصفاء من الاسماعيلية ، وان تأليف الرسائل يعود الى أواخر القرن الثاني واوائل القرن الثالث مستنداً في ذلك على ان الاستاذ المشرف على رسالته الدكتور عزالدين فوده يرى ذلك (ص٤٦) اضافة الى « دليل » آخر اورده : « ولعل استشهاد دعاة الاسماعيلية باليمن بأقوال اخوان الصفاء ، واهتمام زعماء الحشاشية من قلعة ألموت برسائل اخوان الصفاء وانكبابهم على قراءتها ، ولعل ماقيل من ان رسائل اخوان الصفاء تحوي فلسفة القرامطة ، ولعل المماثلة بين كثير من دعاة الدولة الفاطمية وعقائد الدروز التي تماثل عقائد اخوان الصفاء - لعل كل ذلك ، رغم ما بين جميع هؤلاء من تباعد في الامكنة والازمنة - يؤكد صحة ما ذهبنا اليه » (ص٢٩٥) .

فالسؤال هنا هل مقدمات مؤلفة من لعل كذا ولعل كذا ولعل ماقيل- تؤدي الى هذه النتيجة القاطعة المؤكدة ؟! .

ثم يضيف حجاب الى « ادلته » تلك دليلا آخر ، هو « المحاولات الكثيرة التي بذلت من جانب المفكرين والباحثين القدامى والمحدثين للربط بين اخوان الصفاء والحركة الاسماعيلية وغيرها من الحركات الباطنية » (ص٢٩٥) ولاشك ان دراسة الحجاب ايضا من تلك المحاولات ، الا ان العبرة ليست بالمحاولات وانما تكون بالنتائج القائمة على الادلة الحقيقية .

٢- ان قناعته تلك جعلته يتخلى احياناً ، عن الامانة العلمية ، فينسب الى اخوان الصفاء مالم يقولوا بها ، ويشوش على القارىء الذي ربما يأخذ بالفكرة التي لخصها الباحث دون أن ينعم النظر في النص ، فقد جاء في ص١٩٢ من كتابه : « ولعل الفقرة التالية من رسائل اخوان الصفاء توضح فكرة توسط النبي او الامام بين الملائكة والبشر ، اذ يقول الاخوان : واعلم ان كل عالم تكون اكثر معلوماته روحانية فهو الى الملائكة اقرب نسبة ، ومن اجل هذا جعل الله طائفة من بني آدم واسطة بين الناس والملائكة ، لأن الواسطة هي التي تناسب احد الطرفين من جهة والطرف الآخر من جهة ، وذلك ان الانبياء عليهم السلام كانوا يناسبون الملائكة بنفوسهم وصفاء جوهرها ، ومن جهة اخرى كانوا يناسبون الناس بغلظ اجسامهم » (الرسائل ١٢١ ج ٤) فلم يرد في هذا النص الذي اعتمده الحجاب ذكر للامام .

٣- اعتمد الحجاب على « الرسالة الجامعة » كمصدر اساسي لآراء اخوان الصفاء ، واستخدم نصوص تلك الرسالة في ٢٠٨ موضعاً في مقابل استخدامه نصوص رسائل اخوان الصفاء ٥٦٩ مرة رغم الخلافات الموجودة بين الباحثين حول صحة هذه الرسالة الجامعة المتداولة والمطبوعة مرة في دمشق واخرى في بيروت- الى اخوان الصفاء ، ذلك انه وجد في تلك الرسالة ما يتفق وقناعته باسماعيلية هذه الجماعة ، وقد بينا رأينا بالتفصيل حول حقيقة هذه الرسالة في هذا البحث (ص١٠٩) .

٤- ذهب حجاب الى ان الفارابي تتلمذ على رسائل اخوان الصفاء ، واخذ عنها وتأثر بافكارهم (ص٣٦٧ ، ٤٤١ ، ٤٥٠) بينما استقامت للفلسفة الاسلامية شخصيتها وكيانها ، واستقرت المصطلحات الفلسفية على

ايدي الفارابي على ما يقول معظم مؤرخي الفلسفة ، وان الفلاسفة المسلمين الذين اتوا بعده ومنهم اخوان الصفاء افادوا من كتب الفارابي واخذوا بالكثير من آرائه الفلسفية ، وقد سبق ان تطرقنا الى الفترة الزمنية التي الف فيها اخوان الصفاء رسائلهم ، ففي الرسائل نفسها اشارات الى حوادث وقعت نحو منتصف القرن الرابع الهجري وبعد وفاة الفارابي (ص٥٩ من البحث) .

هـ ملاحظة اخيرة ، وهي ان حجاب لم يكلف نفسه عناء البحث عن الدراسات الجامعية التي كتبت عن اخوان الصفاء بل في جامعات مصر بالتحديد ، وفي اوائل السبعينات ، منها :

أ ـ الانسان عند اخوان الصفاء ـ رسالة ماجستير لعبد اللطيف العبد ـ كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة ، والعبد درس هذه الجماعة من نفس منطلق حجاب الا ان الفرق شاسع بين الدراستين فدراسة حجاب اكثر توسعا وعمقا وفائدة .

ب ـ التربية عند اخوان الصفاء ـ رسالة ماجستير لنادية جمال الدين وهذه دراسة جيدة .

ج ـ هذا البحث الذي نال به مؤلفه الدكتوراه من جامعة الازهر ، وتوجد نسخ منه مطبوعة على الآلة الكاتبة في مكتبة جامعة القاهرة .

(٧٠) الاشعري ـ مقالات الاسلاميين ١/١٢٣ . الشهرستاني ـ الملل والنحل ١/٢٠٧ .

جولدتسيهر ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ٢٣٦ . كامل الشيبي ـ الصلة بين التشيع والتصوف ١٧٠ .

(٧١) جولدتسيهر ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ١٣٧ .

(٧٢) ص٢٧٢ من البحث .

(٧٣) لقد تعددت فرق الزيدية وكان اقرب فرقها الى آل بني بويه هي فرقة السليمانية حيث يقول صاحبها سليمان بن جرير : ان الامامة شورى فيما بين الخلق ، وان الامامة مصلحة من مصالح الدين وليست ركناً من اركانه ، ولايشترط ان يكون الامام افضل الأمة علماً واسدهم رأيا وحكمة ، اذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والافضل كما يجوز ان يكون الامام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد .

وهنا نفهم موقف البويهيين من الخلافة العباسية ، فمن الناحية المذهبية يجوز لهم التعامل مع الخليفة العباسي والاعتراف به ، لان ولايته جائزة ، ومن الناحية السياسية كان من مصلحتهم التعامل مع خليفة ذي مركز ضعيف بدل التعامل مع خليفة يكون موقعه المذهبي والسياسي قويين . وقد سبق ان اشرنا الى ذلك في اول هذا البحث (ص٢٢) .

وحول الزيدية والبويهيين راجع : الشهرستاني ـ الملل والنحل ١/١٥٩-١٦٠ . الطبري ـ تاريخ الامم والملوك ٨/٢٧٢ . الاشعري ـ مقالات الاسلاميين ١/١٣٣ .

د . كامل الشيبي ـ الصلة بين التشيع والتصوف ١٦٩-١٧٧ . د . حسن احمد محمود ود . ابراهيم الشريف ـ العالم الاسلامي في العصر العباسي ٥٢٥-٥٢٩ . علي اصغر فقيهي ـ آل بويه ٦٠-١٢٩ (باللغة الفارسية) مطبعة دنيا ـ طهران . د . عبدالعزيز الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ١٧ .

(٧٤) د . كامل الشيبي ـ الصلة بين التشيع والتصوف ١٧٠-١٧١ . د . احمد عبدالله عارف ـ الصلة بين الزيدية والمعتزلة (المكتبة اليمنية ـ صنعاء ١٩٨٧) . د . احمد محمود صبحي ـ في علم الكلام ١٨٨

(٧٥) الرسالة ٢١ ـ ٢/ ١٦٠-١٦١ .

(٧٦) حسن احمد محمود ـ العالم الاسلامي في العصر العباسي ٥٢٥ .

(٧٧) ديبور ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ١١٤ .

(٧٨) الرسالة ٤٥ ـ ٤٢/٤ . الرسالة ٣١ ـ ١٧٦/٣ .

(٧٩) الرسالة ٤٥ ـ ٤٤٠/٣ ، ٤٩٠ .

(٨٠) الرسالة ٤٢ ـ ٤٥٧/٣ .

(٨١) الرسالة ٣١ ـ ١٦١/٣ . ص٣٤٣ من هذا البحث

(٨٢) الرسالة ٤٢ ـ ٥٠١/٣ .

(٨٣) ابن عربي ـ الفتوحات المكية ١٤٥/١ .

(٨٤) الرسالة ٤٥ ـ ٤٢/٤ .

(٨٥) جولدتسيهر ـ مذاهب التفسير ٢١ .

(٨٦) أوليري – مسالك الثقافة الغربية الى العرب . الموسوعة الفلسفية المختصرة ٥٣ . اميل برهية ـ تاريخ الفلسفة (الفلسفة الهلنستية والرومانية ٢٤٢) .

(٨٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة ٥٩ .

(٨٨) راسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ١٧٧/١ .

(٨٩) جاء في الرسالة الثالثة ١٣٨/١ «قال ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا شبه الرمز ؛ اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي خارجا عن جميع الاشياء فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ، ما ابقى له متعجباً باهتاً فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الفاضل الشريف» .
بينما هذا الكلام هو لأفلوطين كما يقول ديبور (تأريخ الفلسفة في الاسلام ٣١) .
وجاء في الرسائل (الرسالة ٥٠ ـ ٢٧١/٤) «... وكاستبشار ارسطاطاليس لما نزل الموت به لما حزن عليه تلامذته ، وما كان من خطابه ووصيته المذكورة في رسالة التفاحة...» (حول كتاب التفاحة راجع ديبور ـ تأرخ الفلسفة في الاسلام ٣٠-٣١ .

(٩٠) نقل عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (المتوفي سنة ٢٢٠هـ ـ ٨٣٥م) كتاب اثولوجيا الى اللغة العربية ، واشتهر الكتاب ايضاً بـ« كتاب الربوبية » وقد راجع الفيلسوف الكندي الترجمة ، وهذا يعني انه لم يشك ايضاً في نسبة الكتاب لارسطو (عبدالرحمن بدوي ـ افلوطين عند العرب ـ المقدمة) .

(٩١) سبقت الاشارة الى ذلك في ص١١٤ من هذا البحث .

الفصل الثاني

غاية اخوان الصفاء

آراء الباحثين في تحديد غاية اخوان الصفاء

تكلمنا في الفصل السابق على مذهب اخوان الصفاء ، وقلنا انهم وضعوا مذهباً كي يوصلهم الى الغاية التي كانوا يسعون لتحقيقها .

واختلف الباحثون في تحديد هذه الغاية ، فذهب طه حسين وباحثون آخرون الى ان الاخوان كانوا يعملون لغرض سياسي ، وهو قلب نظام الحكم القائم في عصرهم ، وكانوا يتوسلون الى ذلك بقلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين[١] . وذهب آخرون الى القول بأن أهداف الاخوان هي اهداف الباطنية أو الاسماعيلية أو القرامطة[٢] .

كما ان هناك من لا يستقر على رأي ، فيصف الاخوان بأنهم علويون ، وباطنيون واسماعيليون ، ومعتزلة ، وفيثاغوريون ، وأفلاطونيون ، ومجوس ، لأن لكل هذه النزعات اثراً بارزاً في الرسائل ، ولهم غاية ظاهرية تتفق مع ما كان يسعى اليه الفلاسفة الاشراقيون ، وغاية باطنية علوية وسياسية[٣] .

ويرى عمر فروخ ان لاخوان الصفاء غايات معينة ، ولكنهم لايصرحون بشيء منها ، انهم يذكرون في كتبهم أغراضاً نبيلة ، خالصة مثلى ، ويطوون غرضهم الحقيقي أو يشيرون اليه من طرف خفي[٤] ولكن دون ان يحدد فروخ ما طواه الاخوان او أشاروا اليه .

وذهب اكثر المستشرقين الى ان غاية اخوان الصفاء كانت معرفية روحية ، وهي سعادة نفوسهم الخالدة[٥] .

واما أبو حيان التوحيدي فقد ذهب الى ان غايتهم هي تطهير الدين بالفلسفة مما لصق به على أيدي الناس من الجهالات ، سعياً وراء الكمال[٦] .

الا اننا نود ان نقرر في إجمال يتضح تفصيله في الصفحات التالية رأينافي غاية اخوان الصفاء ، كما تبدو لنا من الدراسة المتأنية لرسائلهم ، وهو رأي يختلف مع ماقدمناه من آراء الباحثين ، اختلافاً كلياً او جزئياً ، هذا بجانب ماوصلنا اليه في الفصل السابق من تحديد مذهب اخوان الصفاء .

طريق الاخوان الى تحديد غاياتهم

غاية اخوان الصفاء ، كما نراها ، هي إعداد الإنسان ، وليس إعداد نفوسهم فقط للوصول الى السعادة القصوى ، ولا تتحقق هذه الغاية الا في مجتمع فاضل ، خال من المشكلات التي تعوق الإنسان عن تحقيق فضيلته والوصول الى سعادته .

لذلك هناك خطوتان يعمل الاخوان لتحقيقهما كطريق للوصول الى الغاية القصوى المنشودة ، هما :

أولاً : تحديد مشاكل العصر ، ومحاولة ايجاد حلول لها .

ثانياً : تحديد الكيان العقلي والاجتماعي للمدينة الفاضلة التي يحاول الاخوان اقامتها .

تحديد مشاكل العصر ومحاولة حلها

عندما يموج العصر بالمشاكل السياسية والاجتماعية ، وتختلف الموازين ، فإن المفكرين ، في الاكثر ، ينقسمون الى صنفين :

١ـ صنف ينعزل عن المجتمع نهائياً ، وكأنه لايمتّ اليه بصلة ، ويتجه اتجاهاً خاصاً بعيداً عن مشاكل مجتمعه ، وأنه ربّما يشعر بضعفه ، وانه غير قادر للتصدي لها والعمل لمعالجتها .

واذا ما بحثنا عن مثال لهذا النوع من المفكرين فلدينا أفلوطين ، مؤسس الافلاطونية المحدثة ، وصاحب القسط الاكبر في التأثير على الفلسفة الإسلامية .

وفي ذلك يقول برتراند رسل : «ان حياة أفلوطين تكاد تطابق في بدايتها ونهايتها فترة من أنكب الفترات في التاريخ الروماني ، فقد أدرك الجيش قوته قبيل مولد افلوطين ، واتخذ لنفسه حق انتخاب الاباطرة ، لقاء مكافأة مالية ، وكان يغتال هؤلاء الاباطرة ، لتسنح له فرصة جديدة يبيع فيها عرش الامبراطورية ، فلما انصرف الجنود الى هذه المشاغل لم يعودوا صالحين للدفاع عن الحدود ، فمهّد ذلك طريقاً للغزوات القوية ان تتوغل في البلاد ، وتعاونت الحروب والأوبئة على تقليل سكان الامبراطورية ، وفي الوقت نفسه ، عملت زيادة الضرائب ، واضمحلال الموارد ، على خراب البلاد خراباً مالياً ، ولاذ بالفرار أفراد ذوو شأن من ابناء البلاد ، هرباً من جباة الضرائب .

ومع كل ذلك فلا نجد ذكراً لهذا في مؤلفات أفلوطين ، إذ تنحّى عن مشاهدة الخراب والبؤس في دنيا الواقع ، ليتأمل بفكره عالماً آخر خالداً ، قوامه الخيروالجمال»(٧) .

كما نلمس من التأريخ ان نزعة التصوف تكون ظاهرة منتشرة في مثل تلك الاجواء ويدير هؤلاء ظهورهم لهذا العالم المادي ، ويقبلون على التوجه الى العالم الروحي ، ليجدوا فيه الخلاص لانفسهم .

٢ـ صنف آخر لا يقف هذا الموقف السلبي ، بل يعمل من أجل إزالة تلك الاوضاع المتردية ، وإعادة الاستقرار والطمأنينة والمثل العليا للمجتمع .

وهذا الصنف من المفكرين فريقان :

فريق يحاول ان يجد لدى اصحاب الجاه والنفوذ والسلطان من يقتنع بأفكاره ويتبنى خططه الاصلاحية ، ويطبقها ، مثل الفيلسوف افلاطون(٨) .

وفريق يعتمد على ذاته وامكاناته التنظيمية ، لتطبيق برنامجه الاصلاحي ، وفرضه على السلطة الحاكمة ، بل ربما يحاول إزاحتها وإسقاطها ، ليتولى بنفسه إدارة البلاد ، مثل فيثاغورس .

وربما ، من هنا ، كان اعجاب اخوان الصفاء بهذا الفيلسوف ، حيث يتردد اسمه وأفكاره كثيراً في الرسائل[٩] .

ونعود الآن لاخوان الصفاء ، لنعرف كيف بدت لهم مشاكل عصرهم ، وماهي المحاولات الاصلاحية التي بذلوها في هذا الصدد :

المشاكل السياسية وسوء الإدارة

لاحظ اخوان الصفاء ان معظم الخلفاء والسلاطين الذين تولوا مقاليد الحكم في العالم الإسلامي يخلّون بالشروط الواجب توفرها فيهم ، او ان الكثير منها لم تكن متوفرة فيهم أصلا ، كما ان سياساتهم وممارستهم لها ، هي على التضاد من تلك المهام التي حددها الإسلام من رعاية مصالح المجتمع الإسلامي ككل ، وكذلك كأفراد ، لذلك فان الاخوان يحاولون تصويرمواقف هؤلاء وتصرفاتهم مرة بصريح العبارة واخرى من خلال قصص رمزية .

ففي قصة الإنسان والحيوان[١٠] جاء على لسان كليلة اخي دمنة :

«وأما خلفاؤكم الذين تزعمون انهم ورثة الانبياء عليهم السلام ، فكفى في وصفهم ما قاله اللّه تعالى . وقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم : ما من نبوة الا ونسختها الجبروتية ويسمون باسم الخلافة ، ويسيرون بسيرة الجبابرة ، وينهون عن منكرات الامور ، ويرتكبون هم منها كل محظور ، ويقتلون أولياء اللّه وأولاد الانبياء عليهم السلام ، ويسبونهم ، ويغصبونهم على حقوقهم ، ويشربون الخمر ، ويبادرون الى الفجور ، واتخذوا عباد اللّه خولاً ، وأيامهم دولاً ، وأموالهم مغنماً...» .

وما ان يصل الخليفة الى الحكم حتى «ابتدأ أولاً بالقبض على من تقدمت له حرمة لآبائه وأسلافه ، وأزال نعمته ، وربما قتل أعمامه وإخوانه ، وأبناء عمه وأقرباءه وربما كحّلهم او حبسهم ، او نفاهم او تبرأ منهم... وليست هذه الخصال من شيم الاحرار»[١١] .

وفي موضع آخر من الرسائل يشير الاخوان الى ان الحاكم لايصل الى سدة

السلطة بطريقة شرعية ، وانما يفرض نفسه على الشعب بالقوة ، ثم يتحكم في رقاب الناس كما تهوى نفسه : « فهذا السلطان الجائر الذي قد ملك رقاب الناس بالقهر والغلبة ، واستعبدهم جبراً وكرها ، يتحاكم عليها كمايشاء ، ويرفع ويكرم من يريد ممن يخدمه ويطيعه ، ويتصرف بين يديه ، ويمتثل امره ونهيه ، ويضع ويبعد من خالفه ويعذب ويقتل من خانه او غشه »(١٢) .

فقد كان الخليفة او السلطان يظلم ، ويسوم شعبه العذاب ، ثم يحاول حماية نفسه بأن « كل شيء انما كان بقضاء الله وقدره وحكمه » فلا رادّ له ، ولايمكن دفعه « فجعلوا هذا الاعتقاد مذهبا ، وأقدموا على المعاصي بهذه الحجة »(١٣) وفي القصة الآنفة الذكر ، من خلال حوار الأسد مع انصاره لاختيار من يمثله في المحكمة التي تنظر في الشكاوي المتبادلة بين الإنسان والحيوان ، يتطرق الاخوان الى اوجه الفساد المنتشر في الاوساط الحاكمة ، وبين كبار رجال الدولة :

قال النمر للاسد : «ان كان الامر يمشي هناك بالقوة والجلد والغلبة والقهر والحقد والحنق والحمية فأنا لها » ، وقال الفهد «ان كان الامر يمشي هناك بشيء من الوثبات والقفزات والقبض والبسط فانا لها » ، وقال الذئب : «ان كان الامر يمشي هناك بالغارات والخصومات والمكابرات فأنا لها » ، وقال الثعلب : «ان كان الامر يمشي هناك بالختل والحيلة والعطفات والزوغات والمكر فأنا لها » ، وقال ابن عرس : «ان كان الامر يمشي هناك باللصوصية والتجسس والاختفاء والسرقة فأنا لها » ، وقال القرد : «ان كان الامر يمشي هناك بالخيلاء والمجانة ، واللعب واللهو ، والرقص وضرب الطبل والدف فأنا لها » ، وقال السنور «ان كان الامر يمشي هناك بالتواضع والسؤال والكدية والمؤانسة فأنا لها » ، وقال الكلب : «ان كان الامر يمشي هناك بالبصبصة وتحريك الذنب واتباع الاثر والحراسة والنباح فأنا لها » ، وقال الضبع : «ان كان الامر يمشي هناك بنبش القبور ، وجر الجيف وحرب الكلاب والكراع ، وثقل الروح فأنا لها » ، ثم اقبل الاسد على النمر وقال : ان هذه الخصال والطباع والاخلاق والسجايا التي ذكرت هذه الطوائف من أنفسها ، لاتصلح الا لجنود الملوك من بني آدم وسلاطينهم ،

وأمرائهم وقادة الجيوش ، وولاة الحروب ، وهم إليها أحوج وأليق بهم ، لان أنفسهم سبعية ، وان كانت أجسادهم بشرية وصورهم آدمية »(١٤) .

وجاء في نص آخر حول اخلاق الحكام : انك تجد احدهم يكتب « الى اخيه وصديقه زخرفاً من القول غرورا بألفاظ مسجّعة ، وكلام حلو ، وخطاب فصيح ، يغريه « وهو من ورائه في قطع دابره ، والحيلة في إزالة نعمته ، والوصول الى أسباب نكايته ، وتدوين الاعمال في مصادرا ته ، وتأويلات الأخذ لماله »(١٥) لذلك فنحن « نرى كل سنة وشهر ويوم وقعة من بني آدم بعضهم على بعض ومع بعض ، وما يحدث فيها من اسباب الشرور والبلايا والقتل والجراح والمثلة والنهب والسبي ما لا يقدّر ولا يعدّ »(١٦) .

ونتعرف من خلال رسائل اخوان الصفاء على تفشي ظاهرة الرشوة بين الولاة والقضاة وكبار المسؤولين ، فقد جاء في قصة « الانسان والحيوان » ايضا : يخلو الملك بوزيره ، ويخاف هؤلاء الناس من ان يشير الوزير على الملك برأي لا يكون في مصلحتهم ، فيتشاورون فيما بينهم ، فيقول احدهم : « امر الوزير سهل ، نحمل اليه شيئا من الهدايا يلين جانبه ، ويحسن رأيه فينا... » ويقول آخر : « اني أخاف ان يستشير الحكماء والفقهاء فيفتون ويحكمون » لغير صالحنا ، فيرد عليه زميله : « هؤلاء أمرهم ايضا سهل ، نحمل اليهم شيئا من التحف والرشوة فيحسن رأيهم فينا ، ويطلبون لناحيلا فقهية ، ولايبالون بتغيير الاحكام »(١٧) . وفي نفس القصة ، جاء على لسان الببغاء :

« واما فقهاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلبا للدنيا ، وابتغاء للرئاسة والولاية والقضاء والفتاوي بآرائهم وقياساتهم ، فيحللون تارة ، ويحرمون تارة بتأويلاتهم... واما قضاتكم وعدولكم... فأدهى وأظلم ، انك تجد الواحد منهم قبل الولاية قاعداً بالغدوات في مسجده ، حافظاً لصلاته ، مقبلاً على شأنه... حتى اذا ولي الحكم والقضاء ، تراه راكبا بغلة فارهة ، وحمارا مصريا بسرج ومركب ، وغاشية يحملهما السودان ، وخفاقين تنجر في الارض ، قد ضمن القضاء من السلطان الجائر بشيء يؤديه اليه من اموال اليتامى ومال

الوقوف ، وصالح عدوله بشيء من السحت والبراطيل ، فقبل منهم الرشوة ، ورخص لهم في الجنايات ، وشهادات الزور ، وترك الامانات والودائع »[١٨] .

واذا كان اخوان الصفاء شخصوا بتفصيل ، وبشكل دقيق ، هذه المشاكل والظواهر السلبية ، والازمات التي كان المجتمع الإسلامي يعاني منها ، في عصرهم ، نتيجة تفشي الفساد السياسي والاداري . . فإنهم وضعوا بعض الاسس لمعالجة ذلك او انهم قدموا تصوراً مرحلياً لاصلاح ذلك الاعوجاج في سلوك الحكام والمسؤولين وذلك من خلال شخص الخليفة وكبار رجال الدولة .

فالخليفة او الرئيس ضروري للمجتمع وهو يتبوأ أرفع المقام ، وفي يديه مقاليد السلطة ان صلح صلح الحكم ، لذلك فلابد في من يتولى هذا المركز ان يتوفر فيه جلّ خصال الأنبياء ، فيكون عاقلاً ، بليغاً ، محباً للعلم ، صادقاً ، عادلاً ، قوي العزيمة ، زاهداً في اعراض الدنيا[١٩] .

ويعرف حدود وظيفته ، ومهمتها وهي :

حفظ الشريعة على الامّة ، واحياء السنّة في الملّة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باقامة الحدود ، وانفاذ الاحكام التي رسمهاصاحب الشريعة ، ورد المظالم وقمع الاعداء ، وكف الاشرار ، ونصرة الاخيار ، والحفاظ على وحدة الامة ، ورقعة الخلافة فلاينفصل عنها اقليم ، و« لايخرج خارجي سراً او علانية »[٢٠] .

وان لا يسوم شعبه العذاب ، بل عليه ان يكون « مشفقاً على رعيّته متحنناً على جنوده واعوانه ، رحيماً كالأب المشفق على أولاده الصغار ، شديدالعناية بصلاح أمورهم »[٢١] .

ذلك ان السياسة « هي صلاح الموجودات ، وبقاؤها على أفضل الحالات »[٢٢] وكذلك الأمر بالنسبة لكبار المسؤولين في الدولة ، والولاة الذين يتولون حكم الأقاليم باسم الخليفة ، وكذلك قادة الجيوش ، هؤلاء عليهم ان يفهموا تركيبة البلاد التي يحكمونها ، ففيها قوميات شتى ، ومذاهب مختلفة ، كماان طبائع سكان اقليم قد تختلف عن طبائع اقليم آخر ، فلابد ان يقدروا كل ذلك في اداراتهم وممارساتهم ويعملوا لجمع الشمل ، وتآلف القلوب ، وينظروا

الى الجميع نظرة واحدة ، ويحكموا بينهم بالعدل .

فينبغي على هؤلاء « معرفة طبقات المرؤوسين ، وحالاتهم ، وانسابهم ، وصنائعهم ومذاهبهم ، واخلاقهم ، وترتيب مراتبهم ، ومراعاة امورهم ، وتفقد أسبابهم ، وتأليف شملهم والتناصف بينهم ، وجمع شتاتهم ، واستخدامهم في مايصلحون له من الامور »(٢٣) .

وأما مهمتهم فهي : « جباية الخراج ، وأخذ الاعشار والجزية ، وتفريقها على الجند والحاشية ، ليحفظ بهم ثغور المسلمين ، ويحصن بهم البيضة ، ويقهر الاعداء ويحفظ الطرقات من اللصوص والقطاع ، فيمنع المظالم ويردع القوي عن الضعيف المظلوم ، وينصف ويعدل بين الناس فيما يتعاملون به ، وماشاكل هذه الخصال التي لابد للمسلمين من قيم بها في ظاهر امور دنياهم »(٢٤) .

الخصومات المذهبية والصراع الثقافي

يشكو اخوان الصفاء من كثرة المذاهب ومن التعصب المذهبي ، ويرون ان هذا التعصب ليس من اجل الدين ، ولا من اجل المذهب ، وانما كان في الغالب ، وسيلة للرئاسة والسيطرة والجاه .

فاخترع هؤلاء من انفسهم في الدين « اشياء كثيرة لم يأت بهاالرسول عليه السلام ، وما أمر بها ، وابتدعوها ، وقالوا للعوام من الناس : هذه سنّة الرسول عليه السلام ، وسيرته ، وحسّنوا ذلك لأنفسهم حتى ظنوا ان ماقد ابتدعوه حقيقة ، وان النبي عليه السلام أمر به » .

وتفرد كل واحد برأيه ، معجباً بنفسه ، وشرع مذهباً ، واعتقد رأياً ، ودعاالناس اليه فـ« تفرقت الأمّة ، وتحزّبت ، ووقعت بينهاالعداوة والبغضاء ابداً ، وصاروا الى الفتن والحروب ، واستحل بعضهم دماء بعض » .

ويلجأ بعض هؤلاء الى العوام في محاولة اثارتهم لنصرة رأي ضد الرأي الآخر ، ويقولون لهم :

« هذا فلان... وينسبون اليه رأياً من القول مالم تأت به شريعة ، ولاقاله

عـاقل ، ولايتـمكن ذلك العـالم أن يبـين للعـوام كـيف جـرى الأمـر في الـشـريعـة ، وينبههم الى فـساد ماهم عليه ، لما قدغلب عليهم من العصبيـة التي ألفوها ونشؤوا عليها » فجعل هؤلاء البعض « ذلك سوقاً لهم عندهم »(٢٥) .

كما ان الصراع لم يتـرك التقدم الثقافي في القرن الرابع الهجري ، بـل أضفى عليه لـمـسات من حدتـه وعنفه ، وقد أشـرنا الى ذلك في الفصل الاول من الباب الاول ، ويبدو ان اخوان الصفاء اهتموا بهذه الناحية اهتمـامـاً كـبيراً ، فيهاجمون الذين يتـعصبون للون من الوان المـعرفة ، او لكتاب من الكتب ، فالتعصب يعمى عن الحق ويضل عن الصواب(٢٦) .

وازاء الصراع المذهبي الذي كـان في كثير من الاحيان سبباً حقيقياً او واجهة للكثيـر من الحـروب والفتـن ، فإن اخوان الصـفـاء يذكـرون « الخصـال والاخلاق والشـرائط المـحمودة » التي يحتـاج اليهـا « الفـقهـاء والقضـاة والمـفـتون ، وهي معـرفة الاحكـام الفقـهـية ، ومـعرفـة استنبـاط الاحكام فـيمـالايوجد فيـه نص ، والاسـتـقـصـاء الكـامل لمـختلف جـوانـب المـسـألة المطروحـة ، ودرء الحـدود بالشـبـهـات ، وقلة الخـلاف مع الأقـران ، وتـرك الحسـد ، وبذل النصـيحـة ، وقلة الشّنعـة على العلمـاء بـزلاّتهم ، وقلّة الرغبـة فـي حطام الدنـيـا ، والعـفّـة ، وترك الطمع ، والقيام بواجب احكام الدين ، وان لايكون قوله مخالفاً لعمله(٢٧) .

كما يشرح الاخوان حقيقة الاختلافات المذهبية ، وهي خمسة انواع ، وهي اختلافات لها ما يبررها ، ولكن لا تصل الى الشك او النزاع حول اصل من الاصول الاسلامية كما لا تدعو الى تكفير المخالف وإحلال دمه :

١ـ « اختلاف في الفاظ التنزيل كالذي بين القرّاء » .

٢ـ « اختلاف في المعاني كالذي بين المفسرين » .

٣ـ« اختلاف في أسرار الدين ، وحقائق معانيه الخفية ، كالذي بين المقلّدين والمستبصرين » .

٤ـ « اختلاف في الأئمة الذين هم خلفاء الأنبياء كالذي بين الشيعة » .

٥ـ « اختلاف في أحكام الشريعة وسنن الدين ، كالذي بين الفقهاء » .

ولهذه الاختلافات ـ كما يذهب اخوان الصفاء ـ أسبابها الطبيعية ، بل ان في اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب فوائد جمّة ، منها :

ان ذلك سيكون سبباً في الغوص في المعاني الدقيقة ، واتساعاً في المعارف ، وانتباهاً من السهو والغفلة ، «ولا يكون امر الدين حرجاً ، لا رخصة فيه ولا تأويل كما قال تعالى : ماجعل عليكم في الدين من حرج . وقال عليه السلام : ادرؤوا الحدود بالشبهات . فبهذا الوجه : اختلاف أمتي رحمة» الى غير ذلك من الفوائد التي ذكرها الاخوان بتفصيل في رسائلهم[٢٨] .

وهذه الاختلافات ، كما مر آنفا ، لا تمسّ الاصول ، وانما هي في الفروع ، ومن هنا فان السبيل للتخلص من نتائج هذه الصراعات المذهبية ، هو نبذ التعصب لمذهب من المذاهب ، فليس هناك مايدعو اليه ، بل ان حقائق الدين ترمي الى الوحدة ولولا هذا التعصب «لظهر دين الاسلام على جميع الاديان»[٢٩] .

فنبذ التعصب ، واطراح الهوى هو العلاج لهذه الصراعات المذهبيّة بين الناس[٣٠] .

كما انه العلاج للصراع الثقافي ، فينبغي ان لايكون هناك ، فيما يرى الاخوان ، تعصب لعلم من العلوم ، او لكتاب من الكتب ، فالاخوان يدعون الى النظر في كل العلوم والاطلاع على كل الكتب ، ما أمكن ذلك ، اذ ان هذه العلوم كلها حلقات يكمل بعضها بعضا في سلسلة المعرفة الانسانية[٣١] .

ويبدو ان اخوان الصفاء لمسوا ان النقاش والجدل والاختلاف تحتد وتتوسع نتيجة التباس في المصطلحات والمفاهيم ، لذا فلابد للباحث ان يعرف ان لكل فنّ وعلم منهجه ، ومبادئه الخاصة به ، ومصطلحاته ، ويجرى النقاش في كل علم وفن وفق مبادئه ومصطلحاته ومفاهيمه ، فمثلا «ان قياسات الفقهاء لاتشبه قياسات الاطباء ، ولاقياس المنجمين يشبه قياس النحويين ولا المتكلمين ، ولا قياسات المتفلسفين تشبه قياسات الجدليين ، وهكذا قياسات المنطقيين في الرياضيات لا تشبه قياسات الجدليين ، ولا تشبه قياساتهم في الطبيعيات... وهكذا الحكم في سائر الصنائع والعلوم»[٣٢] .

الصراع القومي

كان الصراع بين القوميات الكبيرة والمتنفذة في الامبراطورية العباسية ، في القرن الرابع الهجري ، دائراً على أشده ، وكانت كل قومية منهاتفتخر على الاخرى بمزاياها وخصائصها ، كما أشرنا الى ذلك في أول البحث ، الا أننا لانجد في الرسائل إبراز هذه المشكلة بشكل صريح ومباشر ، بل يتطرق الاخوان اليها من خلال اهتمامهم الكبير بفكرة المساواة بين القوميات والشعوب ، وان ليس لقومية وشعب مزيّة فطرية على قومية اخرى وشعب آخر ، فليس هناك قومية لها جميع صفات الكمال وقومية خالية منها فالايام دول ، يدفع عجلة التطور في كل زمان أمة من الامم او شعب من الشعوب ، ثم تنتقل هذه الريادة الى أمة أخرى او شعب آخر[٣٣] .

« واعلم ان الملك والدولة تنتقلان في كل دهر وزمان ودور وقران من أمّة الى أمة ، ومن اهل بيت الى اهل بيت ومن بلد الى بلد »[٣٤] . والاخوان عندما بحثوا عن الانسان الكامل الذي تتوفر فيه مزايا الكمال الإنساني وجدوه في « العالم الخبير الفاضل ، الذكي المستبصر ، الفارسي النسبة ، العربي الدين الحنفي المذهب ، العراقي الآداب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النسك اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة... »[٣٥] .

وكذلك يرى الاخوان ان أمة قد تختص بمحبة وتعلّم نوع معين من العلوم والآداب بمعنى ان رغبتها قد تكون للون من الوان المعرفة الإنسانية اكثر من غيرها ، مثلما هناك تفاوت بين الامم في مزاولة التجارة او الصنائع ، فقد تكون أمة من الأمم اكثرخبرة في التجارة أو في احدى انواع الصنائع من غيرها من الامم[٣٦] .

ونظرة الاخوان هذه تنطلق اصلاً من التمايز والتفاضل بين الافراد ، أو انها تنعكس عليها فعندهم ان الإنسان « لا يخلو من محاسن وفضائل ، ولاينفك عن مساوئ ورذائل ايضاً في اخلاقه وسيرته ومذهبه وافعاله ، وكان اكثر الناس يتزينون بمحاسنهم ، ويفتخرون بفضائلهم ، ويغفلون عن رذائلهم... »[٣٧] .

التباين الإقتصادي

وفيما يتعلق بالناحية الاقتصادية ، فانناالانجد الوضع القائم في عصرهم ، يمثل مشكلة عويصة في نظرهم ، يعملون على حلها ، على نحو ما فعله القرامطة الذين وضعوا بينهم نظاماً شبه اشتراكي تسير عليه دولتهم ، ووضعوا لأول مرة ، كما يقول ماسينيون فكرة النقابات المهنية في الإسلام[٣٨] .

فالاخوان لم يعبروا في رسائلهم عن رفضهم لواقع الحياة الاقتصادية السائدة في عصرهم ، الا انهم يمدحون الفقراء بأنهم« أشدّ الناس يقيناً بالآخرة من غيرهم من المترفين ، وانهم أسرع الناس إجابة لدعوة الأنبياء ،... وأرق قلوباً في الفكرة والتذكر »[٣٩] .

ويرى الاخوان في وجودهم « رحمة للاغنياء ، وموعظة للمترفين... اذا فكروا في هذه الاحوال ، واعتبروا احوال الفقراء واهل البلوى ، عرفوا حسن موقع النعم عندهم فيزدادون لله شكراً »[٤٠] .

فكأنّ هؤلاء الفقراء ، يعيشون في بؤس وحرمان ، حتى ينعم الاغنياء والمترفون بالجنة كما نعموا بالحياة الدنيا! .

وربما يرجع موقف الاخوان هذا الى نبذهم للمظاهر المادية ذات العلاقة بالجسد ، حيث ان فلسفتهم تحاول ان تأخذ بالإنسان صعداً الى أعلى ، وتبعده عن الجسد والمادة لذلك فالاخوان يركزون في الإنسان على النفس ، ويهتمون بهذا الجانب[٤١] ولكن نراهم يتطرقون الى ظاهرة المصادرات التي تفشّت في عصرهم ، فالسلطان « اذا رأى في احد رعيته او بعض سكان مدينته من له نعمة حال ، رغب فيها ، وحسده عليها ، وطلبه عليهاالحجج ، حتى يوقع به ، ويأخذ ذلك الغرض اليسير الحقير في جنب ما ملكه اللّه تعالى من ذلك البائس ، ويجعله فقيراً مسكيناً متحيراً مغتماً ، وربما مد عليه الضرب وطالبه ، بماليس في وسعه فقتله »[٤٢] .

الجهل أسّ المشاكل

اذا كان اخوان الصفاء وضعوا ايديهم على الكثير من المعضلات والظواهر السلبية التي كان مجتمع الخلافة العباسية يعاني منها ، في القرن الرابع الهجري ، وحاولوا كخطوة اولى معالجة الأعراض الناتجة عنها . . فانهم لم يقفوا عند ذلك ، بل بحثوا عن الأسباب التي أدت الى ظهور تلك المعضلات ، وبروز تلك الظواهر ، فوجدوها اربعة :

١ـ سوء الاعمال .

٢ـ فساد الآراء .

٣ـ رداءة الاخلاق .

٤ـ تراكم الجهالات .

وبعد الفحص الدقيق ، وانعام النظر يتبين ، كما يقول الاخوان ، ان هذه الاسباب الأربعة ، ترجع ، في الحقيقة ، الى سبب واحد ، هو الجهل .

«واعلم ان سوء اعمالهم (الناس) يكون بحسب آرائهم الفاسدة التي اعتقدوها قبل بحثهم حقائق الاشياء ، وان آرائهم الفاسدة استحكمت في ضمائرهم بحسب اخلاقهم الرديئة التي اعتادوها منذ الصبا ، وان اخلاقهم انطبعت في نفوسهم بحسب جهالاتهم المتراكمة التي غشيتهم في أول الأمر .

فينبغي لك ايها الأخ أن تعلم انه اذا اردنا ان نكون اخواناً أصفياء فعلينا ان نبتدئ أولا بالكشف عن الجهالات المتراكمة التي غشيتنا من اول الأمر ، اذ هي الأصل في الشرور» .

ولما كانت نتائج الاسباب الأربعة ، او نتائج الجهل : الصراع والفرقة ، والعداء والحرب والتدمير ، والقلق والخوف فان تلك الآثار تزول بالتعاون .

وينبغي ان يكون هذا التعاون مبنياً على اساس ، اذ «لا يجتمع اثنان على امر الا ولاجتماعهما علة تجمعهما ، وسبب يحفظهما على تلك الحال ، فمادامت تلك العلة باقية وذلك السبب ثابتاً ، دامت لهما تلك الحال»[٤٣] .

وقد وضع اخوان الصفاء اطاراً يحتوي على محاولة ازالة اسباب الصراع والمشاكل عن طريق التعاون المبني على اسس ثابتة ، ذلك الاطار هو مدينة اخوان الصفاء الفاضلة ، وهذه هي الخطوة الثانية للوصول الى غاياتهم القصوى .

المدينة الفاضلة

لاخوان الصفاء مدينتهم الفاضلة ، القائمة على أسس وضعوها ، وفق تصورات حددوها يبتغون من وراء اقامتهاسعادة سكانها ، كأفراد ، وكذلك كمجتمع ، وقد سبقهم الى مثل هذا التصور فلاسفة آخرون .

وقد يكون اول مدينة فاضلة نتعرف على مبادئها وقوانينها ونظامها ومؤسساتها بصورة متكاملة ، هي جمهورية افلاطون ، ذات التأثير الواضح على فكر اخوان الصفاء في تصميم مدينتهم .

واما مدينة الفارابي الفاضلة فهي اول تصور او نموذج لبناء مدينة مثالية في الإسلام وكانت مصدراً من مصادر الاخوان في هذا الباب .

يقول افلاطون : إنني قد «انعمت النظر في معترك الحياة السياسية ، فراعني تلاحق الاحداث فيها ، وأخذ بعضها برقاب بعض... وانتهى بي المطاف الى ان أتبين بوضوح ان جميع انظمة الحكم الموجودة الآن ، وبدون استثناء ، انظمة فاسدة... وقد دفعني ذلك الى ان اقول :... انه لا سبيل لتحقيق حياة أسعد للجنس البشري إلا بإحدى الوسيلتين :

فاما ان يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة السائرين على نهج الفلسفة الصحيحة الحقة ، واما ان تحول الطبقة الحاكمة المهيمنة على الشؤون السياسية ، بمعجزة من معجزات الارادة الالهية ، الى فلاسفة حقيقيين »[٤٤] .

هكذا شعر افلاطون بالاضطراب السياسي الذي كان يعيش فيه مجتمعه ، وافلاطون كفيلسوف لايبحث عن الظواهر فحسب ، بل يحاول ان يكشف ماوراء تلك الظواهر والاسباب التي أدت الى بروزها ، فهذا الاضطراب السياسي ، ومايصاحبه من اضطراب اجتماعي ، لابد ان يكون وراءه سبب معين أو اسباب معينة .

ووصل افلاطون بعد التأمل والإستقصاء الى ان بؤرة المشاكل والاضطرابات هي الملكية فهي السبب في الاختلاف ، والنزاع ، والحروب بين الافراد والدول ، وفي ذلك ، يقول مشيراً الى حب التملك ، « وفي وسعنا اننا اهتدينا الى اصل الحرب في ذلك الميل الذي هو اصل كل بلاياالدول والافراد »(٤٥) .

وللقضاء على هذه البؤرة ، وضع افلاطون خطته ، او منهجه المكونّ من :

١ـ تكوين جيش من افراد متخصصين في مهنة الحرب ، يصدّ عن المدينة اطماع الآخرين ، ويقوم بحمايتها من كل عدوان يأتي على المدينة ، ويكون تأسيس هذا الجيش وفق قواعد وقوانين حددها في جمهوريته .

٢ـ الغاء الملكيّة بجميع اشكالها وانماطها ، سواء في ذلك الملكية المادية والملكية المعنوية بالنسبة للحكام والجنود .

فهؤلاء أولو قوة وبأس ، وبإمكانهم الحصول على ما يريدون ، لذا فلابد من تشريع يمنع هؤلاء من استغلال قوتهم لمصلحتهم الشخصية .

وكما يقول سباين Sabinc فلقد بلغ من شدة اقتناع افلاطون بوخامة الثروة على الحكومات ، انه لم يجد سبيلاً الى القضاء على هذا الشر ، إلا بإلغاء الثروة نفسها بالنسبة للجنود والحكام ، فلا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق في تملك اي شيء(٤٦) .

والحكام ، بناء على رأي افلاطون ، يلزم أن يعيشوا في المعسكرات ، ويتناولوا طعامهم على مائدة مشتركة ، وليس لهم حق الزواج بمعناه الاجتماعي ، وتكوين الاسرة .

٣ـ نظام التربية ، يهتم بتنشئة المواطن منذولادته الى ان يكبر ويستقر ، حسب كفاءته في مرحلة من مراحل التدرج ، ماراً بالحضانة فالمدراس الابتدائية ، فما فوقها حسب مناهج محددة لكل هذه المراحل ، وبعناية فائقة ، ورقابة شديدة ، ومتابعة مستمرة .

ووضعت هذه المناهج والبرامج وفق فلسفة شاملة لجميع نواحي الحياة ، مبنية على نظرية المثل ، فعالمنا المادي بمافيه وماعليه ليس له حقيقة ،

وانمامجرد وهم وخيال فالحقيقة انما هي النفس ، وعلى النفس ان تعمل لتتخلص من هذا العالم المادي ، والعودة الى حيث كانت في الاول ، وهناك السعادة الابدية .

هذه بايجاز لمحة عامة عن جمهورية افلاطون .

واذا انتقلنا الى الفارابي في مدينته الفاضلة وجدنا انهاقائمة على دعامتين ، أو تدور حول فكرتين :

١ـ التوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك باثبات النبوة عن طريق عقلي ، وضرورة الحاجة اليها .

٢ـ حل مشكلة الرئاسة التي كانت دوماً محل النزاع والحروب ، وذلك بأن يتولاها فيلسوف نبي ، وان لم يكن ذلك فيتولاها مجلس رئاسي يتوفر فيهم ، مجتمعين ، خصال النبوة[٤٧] .

فالفارابي ركز في مدينته على الجانب العقائدي والجانب الاجتماعي ، وفي الجانب الاخير اهتم بصورة اكثر برئيس المدينة ومايجب ان يتوفرفيه من خصال .

الا أن مايؤخذ عليه انه لم يضع لتحقيق قيام تلك المدينة منهجاً او وسيلة ، كما افتقدت مدينته النظام التربوي الذي وجدناه في جمهورية أفلاطون .

مدينة اخوان الصفاء

حدد اخوان الصفاء الخطوط العريضة لمدينتهم الفاضلة ، فقد جاء في احدى رسائلهم : «لا ينبغي ان يكون بناء هذه المدينة في الأرض ، حيث تكون اخلاق سائر المدن الجائرة ، ولا ينبغي ان يكون بناؤها على وجه الماء ، لانه يصيبها الامواج والاضطراب ما يصيب اهل المدن التي على السواحل من البحار ، ولا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الهواء مرتفعاً ، لكيلا يصعد اليها دخان المدن الجائرة ، فتكدر أهويتها ، وينبغي ان تكون مشرفة على سائر المدن ، ليكون اهلها يشاهدون حالات أهل سائر المدن في دائم الاوقات ، وينبغي ان يكون اساس هذه المدينة على تقوى الله ، كيلا ينهار بناؤها ، وأن يشيد بناؤها

على الصدق في الاقاويل ، والتصديق في الضمائر ، وتتم أركانها على الوفاء والامانة ، كيما تدوم ، ويكون كمالها على الغرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم »(٤٨) .

وقد ذهب بعض الباحثين الى ان قصد الاخوان بهذا الاسلوب في التعبير عن مدينتهم هو تحبيب الناس الى السماء أو بالأحرى الى الدين(٤٩) .

الا اننا نرى أن غاية الإنسان ، في نظر اخوان الصفاء ، ومن خلال هذا النص ، أن يتخلص من الرضوخ لمتطلبات الجسد ، بمعنى ان تسيطر نفسه عليه وتلجمه .

ولما كان الجسد يرجع أصله الى العناصر الأربعة (الماء ، الهواء ، النار ، التراب) في رأي اخوان الصفاء(٥٠) فإنهم يقصدون بالتعبير السابق مدينة روحانية ، أي مدينة للنفوس المتخلصة من مطالب الجسد ، فهم ينفون عن مدينتهم هذه العناصر الأربعة :

١ـ لاينبغي ان يكون بناء هذه في الأرض (التراب) .

٢ـ لاينبغي ان يكون بناؤها على وجه الماء (الماء) .

٣ـ لاينبغي ان يكون بناؤها في الهواء (الهواء) .

٤ـ لايصعد اليها دخان المدن الجائرة (النار) .

أي ان تتخلص من سيطرة هذه العناصر ، وهي العناصر الرئيسية في تكوين الموجودات المادية ، ومنهاالإنسان ، ولهااكبر الاثرفي توجيه سلوكه وجهة لا تتفق مع المبادئ والقواعد الاخلاقية ، اذا ما تركت وشأنها ، اذ ان لكل من هذه العناصر طبيعتها وخصائصها ، وبالتالي تأثيراتها(٥١) .

ومن هنا كان ما قالوه من انه ينبغي ان تكون مدينتهم الروحانية مشرفة على سائر المدن ، اي ان تكون النفس مشرفة على سائر تلك العناصر والقوى التي تمتّ الى تلك العناصر بصلة .

« وينبغي أن يكون اساس هذه المدينة على تقوى الله » أي على الايمان ، فالمجتمع الذي لا ايمان له مجتمع مفكّك منهار .

كما ينبغي ان يشيّد اساس هذه المدينة على الوفاء والامانة ، فهما ابرز عناصر الاستقرار والطمأنينة في المجتمع .

وأما الأفكار والآراء والمعتقدات السائدة في تلك المدينة ، فهي ماذكرها الاخوان في رسائلهم حول الدين ، والنبوة ، والفلسفة ، والمعرفة ، والوجود ، والاخلاق ، والتربية ، الى غيرذلك من المواضيع الهامة .

وحيث لابد لكل مجتمع أو شعب أو امة من خليفة أو امام أو رئيس ، حيث تقتضيه المصالح العامة ، كما تقتضيه المصلحة الدينية ، ويمثل وحدة الشعب أو الامة ، ويحافظ على النظام في المجتمع ، فإن اخوان الصفاء يذهبون الى ان الانبياء وحدهم تتوفر فيهم تلك الخصال التي تؤهلهم لتلك المهمة ، وحيث ان اجتماع تلك الخصال في شخص آخر أمر عسير ، كما انه يفسح المجال للصراع والعداء بين المتطلعين الى هذا المنصب ، ولقطع الطريق على التحكم الفردي . . فإنه يتولى الرئاسة في هذه المدينة الفاضلة مجلس أو هيئة ، وحسب التعبير المعاصر يتولاها مجلس رئاسي وأعضاء هذا المجلس هم من الفلاسفة الواصلين ، أصحاب المرتبة الرابعة في تنظيم اخوان الصفاء ، أو الابدال الأربعة الذين اجتمعت فيهم جلّ خصال النبي مجتمعين .

وهذا المجلس هو اعلى سلطة في المدينة ، ومهمته ليست سياسية وادارية فحسب ، بل دينية وفلسفية واخلاقية ايضاً[٥٢] .

وبعد هذه المرتبة تأتي مرتبة كبار المسؤولين ، والولاة ، والقادة ، فهؤلاء يقومون بتنفيذ قرارات المجلس الرئاسي وتوجيهاته وأوامره ، وربمايكون هؤلاء من اصحاب المرتبة الثالثة في تنظيمات اخوان الصفاء .

وتأتي بعدها طبقة الموجهين الفنيين والإداريين .

والمرتبة الأخيرة هي القاعدة الجماهيرية التي تضم الحرفيين والمهنيين والعمال والفلاحين والكسبة[٥٣] .

وعلى هذا فطبقات مدينة اخوان الصفاء أربعة ، وهي في الوقت نفسه مراتب تنظيمات اخوان الصفاء التي سبق ذكرها .

التربية : تأخذ حيزاً مهماً في فكر اخوان الصفاء ، وتنظيماتهم ، وبناء مدينتهم الفاضلة واستمراريتها .

والتربية لها عديد من الاهداف المتداخلة ، ويكون هدف منها اكثر وضوحاً من بين هذه الاهداف ، أو أن احدها ، في الاصل ، هو المحور .

وتحقيق الهدف المحور او الأوضح او الأبعد ، يكون متوقفاً على تحقيق أهداف أخرى قريبة ، سابقة عليه ، ومؤدية اليه .

واذا كان هدف الاخوان هو اقامة مدينة يعيش الناس فيهاالخياراً حكماء فضلاء مستبصرين بامورالنفس وحالاتها ، وما يتبع ذلك من أمور الأجساد وحالاتها . . فان ذلك يتوقف على تحقيق اهداف اخرى ، بعضها سياسية ، وبعضها اجتماعية ، وبعضها تعليمية ، وبعضها اخلاقية ، وبعضهاتنظيمية وادارية ، وهكذا .

ومما ينبغي تأكيده هنا هو : ان التعليم عنداخوان الصفاء لم يكن يراد به مجرد الوسائل العملية للتدريس ، او نقل المعلومات واكتساب المهارات للمتعلمين فقط ، بل ان كلمة التعليم في استخدامهم تكاد تساوي في الدلالة مايقصد منه من التربية(٥٤) .

وعندما يتكلمون عن التعليم لا يتكلمون عنه كعملية آلية ، بحيث تكون مهمة المعلم تلقين الدروس ، وإلقاؤها على التلاميذ ، بل ان نظرة الاخوان الى التعليم تتفق ، في الكثير من جوانبها ، مع النظريات الحديثة في التربية ، منها مثلا : تقديردورالميول الفردية في اختيارالتخصص ، فهم يرون مراعاة تلك الميول ، وعدم اجبارالطفل على تخصص لا رغبة له فيه «فانظر يا اخي بعقلك ، وميز ببصرك ، واختر من العلوم والآداب ما لابد لك منه ، كما تختار من الاعمال والصنائع والتجارات ما لابد لك منها »(٥٥) .

وبما ان التربية تتوجه نحوالانسان منذ ولادته الى ان يدخل المجتمع الكبير ، حسب التعبيرالتربوي ، كشخص يسهم فيه ، فان ذلك كان رأي اخوان الصفاء ، فهم يتوجهون بدعوتهم الى الاحداث الذين لم يتأثروا بعد

بالافكاروالمعتقدات الفاسدة ، وفي ذلك يقولون : « واعلم ان مثل افكارالنفوس قبل ان يحصل فيهاعلم من العلوم ، واعتقاد من الآراء ، كمثل ورق ابيض نقي لم يكتب فيه شيء ، فاذاكتب فيه شيء حقاً كان أم باطلا... فقد يصعب حكّه ومحوه ، فهكذا حكم افكارالنفوس ، اذا سبق اليها علم من العلوم واعتقاد من الآراء ، او عادة من العادات ، تمكن فيها ، حقاً كان ام باطلاً ، ويصعب قلعها ومحوها »(٥٦) .

وهذا مبني على رأيهم في المعرفة ، وقدسبق ان تكلمناعليه(٥٧) .

ويبرز الاخوان في نظامهم التربوي دورالمعلم ، فهو « أب لنفسك ، وسبب لنشوئها ، وعلة حياتها ،كما ان والدك أب لجسدك وكان سبباً لوجوده ، وذلك ان والدك أعطاك صورة جسدانية ، ومعلمك أعطاك صورة روحانية ، وذلك ان المعلم يغذي نفسك بالعلوم ويربيها بالمعارف ، ويهديها طريق النعيم واللذة والسرور والابدية والسرمدية »(٥٨) .

هذه هي الخطوط العامة لمدينة اخوان الصفاءالفاضلة ، وهي تلتقي مع جمهورية افلاطون في امور ، منها :

١ـ ان الفضيلة هي المعرفة ، وانها وسيلة رقي الانسان وتقدمه وسعادته .

٢ـ دورالتربية في ترسيخ بنيان المدينة ، وإعداد سكانها ليكونوا مواطنين صالحين وكذلك اعداد الحكام العادلين .

٣ـ الدولة مؤسسة تعليمية ، فاذا صلح تعليم المواطنين ، استطاعوا في يسر حلّ الصعوبات التي تعترضهم ، ويواجهون الشدائد عند قيامها .

٤ـ ان تتولى السلطة في المدينة النخبة المثقفة التي وصلت الى اعلى مراحل النضوج العلمي والاخلاقي .

٥ـ فكرة التخصص والتأهيل المهني للذين يتولون مناصب في الدولة .

٦ـ فكما ان افلاطون يهاجم الحياة السياسية السائدة في عصره ، ويعتبرها عقبة كأداء في سبيل كل اصلاح لنظام الحكم ، كذلك يشنّ اخوان الصفاء حملة شديدة على السلطات الحاكمة في عصرهم ، ويتهمونها بالفساد .

٧ـ يرتقى في المدينتين كل فردالى أعلى مراكز الدولة التي تؤهله استعداداته وكفاءته وتعليمه وخبرته ، فكان افلاطون وكذلك اخوان الصفاء متحررين من التعصب الطبقي .

وتختلف مدينة اخوان الصفاء الفاضلة عن الجمهورية في أمور أخرى ، منها :

١ـ اذا كانت جمهورية افلاطون ذات طابع عسكري ، فان مدينة الاخوان ذات مسحة صوفية .

٢ـ لم يذهب الاخوان الى الغاء الملكية ، الاانهم يحاولون تحويل اهتمامات الإنسان من التوجهات المادية الى التوجهات الروحية .

٣ـ يتصرف افلاطون بقسوة ضد الإنسان الذي اصابه عجز ، وبالغ في تقدير قوة الإنسان البدنية ، بينما ينظر الاخوان الى الإنسان كفكر بالدرجة الاساس لا كجسد .

٤ـ جمهورية افلاطون تنقصهاالنظرة الإنسانية ، اذ ترى الامة اليونانية فوق الجميع ، بينما ينظر الاخوان الى الإنسان من حيث آدميته ، وبمقدار تمسكه بالاخلاق الفاضلة ، دون النظر الى اللغة والجنس واللون .

٥ـ في جمهورية افلاطون ، بالنسبة للحكام ، شيوعية في النساء ، وان نسب الاولاد يعود للدولة ، بينما مدينة اخوان الصفاء اسلامية ، تحرم تلك الشيوعية وان الاولاد ينسبون الى آبائهم ، ويتربون في احضان اسرهم .

٦ـ نظرة الاخوان الى المرأة ان مكانها البيت ، وطاعة بعلها ، ويصفونها بقلة الفهم وعدم المقدرة على التفكير ، وسرعة التلوّن ، وكثرة التغيير في عواطفها[٥٩] بينمايدعو افلاطون الى ان تنال المرأة والرجل نوعاً واحداً من التعليم ، وان تكون للنساء حق التعيين في الوظائف والمناصب في جميع المجالات كالرجل على حد سواء .

٧ـ يتدخل افلاطون في كل ما يمس نظام الزواج ، وتحديدالعمر ، والنسل ، بينما اهمل اخوان الصفاء هذا الجانب اعتماداً على الشريعة الإسلامية التي نظمت امور الزواج وتكوين الاسرة[٦٠] .

اما فيما يتعلق بالمقارنة بين اخوان الصفاء والفارابي ، فقد كان تأثرهم به واضحاً وخاصة في معتقدات المدينة الفاضلة ، وقد أشرنا الى أوجه التشابه والتوافق بينهما في الآراء والافكار في مواضع مختلفة من البحث ، وخاصة حول مسألة النبوة الا اننا هنا ، نركز على نقطة هامة جوهرية يتطابق فيها رأيهما وهي عقد لواء رئاسة المدينة لمجلس رئاسي ، مؤلف من الحكماء الذين يتوفر فيهم مجتمعين جلّ خصال الانبياء .

كان هذا من ابداع الفارابي في الفلسفة الإسلامية ، وأخذ به اخوان الصفاء ، كما ان هناك نقطة لابد من الوقوف عندها للمقارنة بين الاخوان والفارابي ، فقد اهمل هو الوسيلة لبناء مدينته ، على رغم اهتمام افلاطون بها ، بينما ادرك الاخوان خطورتها واهميتها ودورها الفعال في بناء المدينة وصيانتها ونموها ، وتلك الوسيلة هي التربية(٦١) .

المدن المضادة

تطرق افلاطون للمدن المضادة لجمهوريته ، ويصنفها بناء على طبيعة الانظمة الحاكمة فيها وسياساتها بـ : مدينة التغلب ، ومدينة الاقلية ، والمدينة الجماعية ، ومدينة الدكتاتور(٦٢) .

ويسمى الفارابي مضادات المدينة الفاضلة بـ :

المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة(٦٣) واما اخوان الصفاء فلم يشيروا الا في موضع واحد من رسائلهم الى مضادات مدينتهم وذلك عند ذكر سياسة مدينتهم الفاضلة :

« وينبغي ان يكون لأهل المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة ، يتعاملون بها فيمابينهم وأن تكون لهم سيرة اخرى يعاملون بها اهل المدن الجائرة »(٦٤) .

فهنا يضعون قاعدتين احداهما للسياسة الداخلية في المدينة ، والاخرى للسياسة الخارجية ، وخاصة تجاه المدن المضادة الجائرة ، ولكن دون ان يفصلوا في الامر .

ومما يجدر ذكره هنا ، هو ان اخوان الصفاء ، جرياً على عادتهم ، لم يخصوا رسالة واحدة او فصولاً من الرسائل لهذا الموضوع الهام الذي تدور عليه فلسفتهم وغايتهم ، بل اكتفوا بذكر نتف هنا وهناك ، وعلى الباحث ان يجمع بينها ، ويركب بعضها الى بعض ، حتى يخرج بنتيجة ، ويصل الى ما كان يرمي اليه الاخوان ، وهذا ما جعل الكثير من الذين تناولوا اخوان الصفاء بالدراسة لم ينتبهوا الى وجود مدينة فاضلة لدى هذه الجماعة ، بينما خص افلاطون كتاب الجمهورية لهذا الموضوع ، وألحق به كتباً اخرى حول ذلك ، وألّف الفارابي كتاباً ضمنه كل مايتعلق بتلك المدينة المثالية وسماه آراء اهل المدينة الفاضلة ، وألحق به مؤلفات اخرى لبيان بعض جوانب مدينته المثالية[٦٥] .

الغاية القصوى

سبق ان للتربية اهدافاً متعددة ، الا ان احدها يكون المحور ، او ان تلك الاهداف تكون مقدمات لتحقيق ذلك الهدف .

ومن هنا كان اختلاف الباحثين في تحديد غاية اخوان الصفاء ، حيث ان اكثرهم داروا حول الاهداف الثانوية ، واختار كل باحث ماتراءى له انه مبتغى هذه الجماعة .

واذا تتبعنا افكار اخوان الصفاء نجد ان غرضهم من اقامة مدينتهم الفاضلة هو اعداد الانسان نفسياً وفكرياً وخلقياً واجتماعياً ، للتنعم بالسعادة ، وليس وراء السعادة غاية اخرى ، على مايقولون ، وان السعادة الروحية هي فوق السعادة المادية ، وانها متدرجة حسب مراتب النفوس الإنسانية[٦٦] .

ووجد اخوان الصفاء ان غايتهم القصوى هذه تتحقق في اطار تلك المدينة التي حاولوا اقامتها على الارض ، وهم في سبيل ذلك أقدموا على الخطوات التالية :

أولاً : إقامة تنظيم يجمع افراداً من مختلف فئات الشعب وطبقاته ، يقبلون منهاج هذه الجمعية ، ويتبنون افكارها ، ويقومون بتنفيذ برنامجهاالعملي ، والدعوة لها والسعي لانتشارها[٦٧] .

ثانياً : العمل لنشرالتعليم بين الناس ، اذ الفضيلة هي المعرفة ، والجهل أسّ البلاء فبالتعليم يرتفع مستوى الوعي ، ووجد الاخوان في «التعليم الصحيح خير ضمان لتحقيق العدالة» كما قال افلاطون ، ومن هنا بدؤوا بنشر ثقافة عامة موجهة باسلوب تستقر في اذهان الناس ، يقبلون عليها ، ويتعلقون بها ، ويتفاعلون معها ، وبالتالي يرتفع مستوى اخلاقهم ، وتنتشر الفضيلة بينهم ، اذ الاخلاق تقوم على الاختيار والاختيار يقوم على الروية العقلية(٦٨) .

ثالثاً : تشخيص المشاكل التي يعاني منها الشعب ، واستقطاب الجماهير حول المطالبة بالاصلاحات التي نادى بها الجماعة لحل تلك المشاكل القائمة .

وهذه النقطة ، في رأينا ، تمثل فكرة صائبة على المستوى التنظيمي والسياسي فالجماهير غير مهتمة بالافكارالمجردة ، والمسائل النظرية ، قدر اهتمامها بامور الحياة اليومية من سياسية واقتصادية واجتماعية .

رابعاً : العمل الدؤوب من مختلف المجالات : التنظيمية والثقافية والسياسية وغيرها ليكون اخوان الصفاء بديل النظام القائم الذي حلّت به امراض الشيخوخة ونخر في جسمه الفساد .

فلم يكن من اهداف الاخوان ، ان يتربع على عرش الخلافة احد أئمة الاسماعيلية ولا أحد أبناء زيد ، ولم يكن من رأيهم ان تستولي على الحكم أسرة معينة تستند شرعيتها الى النسب او الى القوة ، ويفرض الحاكم استبداده ، بل لابد ان يتولاه مجلس من الفلاسفة الواصلين ، تستند شرعية هذا المجلس الى الحكمة المتوفرة في أعضائه الملتزمين بالشريعة الإسلامية .

فكان أمام الاخوان تجربة الامويين والعباسيين ، وربما الفاطميين وحكام الأقاليم والصراع الدموي الدائر بين هذه الاسر والاشخاص المتطلعين الى الخلافة ، والذي كان وبالاً على العالم الإسلامي .

لاسيما وان اخوان الصفاء قد تأصلت لديهم القناعة بتأثير الكواكب الثاوية في السماوات على احداث الارض ، مهما صغرت إذ «ان كل الحوادث التي تكون في عالم الكون والفساد هي تابعة لدوران الفلك ، وحادثة عن حركات كواكبه

ومسيرها في البروج ، وقرانات بعضها ببعض ، واتصالاتها بإذن الله تعالى »[٦٩] .

وبموجب هذه القناعة ظنّ اخوان الصفاء انهم هم المؤهلون والمرشحون ، نتيجة القرانات الفلكيّة ، لتولي الحكم ، اثر انهيار الخلافة العباسية المتوقع عام ٣٧٢هـ[٧٠] .

كانت هذه هي غاية اخوان الصفاء ، كماظهرت لدينا من خلال رسائلهم ، وعلى ضوء الاجواء والظروف المحيطة بالخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري ، فقد كان العصر كماذكرنا[٧١] عصرالصراعات المذهبية والسياسية والاقتصادية ، حتى ان الثقافة والفكر لم يكونا بمنأى عن هذه الصراعات والنزاعات .

ورسائل اخوان الصفاء أول مؤلّف فيما نرى ، يتناول الاوضاع السائدة في العالم الإسلامي بالتحليل والنقد ، ويشخص مشاكل العصر ، ويضع لها الحلول . والاخوان لم ينحازوا الى السلطة التي فقدت شرعيتها ، ولم يهادنوها ، كمالم يهربوا من الواقع ، بل واجهوه ، وقرروا انقاذ العالم الإسلامي من التطاحن الدامي بين عدة أسر تتنازع السلطة ، ويجرّ هذا التطاحن وتلك الحروب بين هؤلاء العالم الإسلامي الى مآس وكوارث .

وبذل الاخوان الجهود على مختلف الصعد لاقامة حكم بعيد عن العصبية المذهبية والقبلية ، يسد الطريق على الاستبداد ، الا ان تلك الخلافة رغم الوهن الذي اصاب جسدها ، والهوان الذي حلّ بالمتربعين على كرسيها . . استمرت قروناً أخر[٧٢] وان مدينة اخوان الصفاء لم تخرج الى الوجود ، بل بقيت متناثرة على صفحات رسائلهم ، ولم يكونوا في ذلك أوفرحظاً من افلاطون ، ولامن الفارابي ، ولكن بقيت هذه الفكرة او هذا التصور جهداً رائعاً ، ومحاولة مخلصة في سبيل نشر الفضيلة وتحقيق العدالة ، وصيانة كرامة الإنسان .

وافلاطون نفسه قد شعر في حياته ، بأنه ليس لجمهوريته «مكان إلا في الألفاظ لأني ـ كما يقول ـ لا أتخيل لها مكاناً على الأرض... ان المدينة قد يكون مقامها في السماء ، كمثل لمن يريد أن يبصر ، ثم يشكل حياته وفق ما يبصر »[٧٣] .

هوامش الفصل الثاني الباب الرابع

(١) طه حسين ـ المقدمة ـ رسائل اخوان الصفاء ٨/١ الطبعة المصرية . حنا الفاخوري وخليل الجر ـ تأريخ الفلسفة العربية ٢٢٩/١ .

(٢) عمر دسوقي ـ اخوان الصفاء ١٢٢ . فؤاد البعلي ـ فلسفة اخوان الصفاء الاجتماعية والاخلاقية ٥٥-٥٦ .

(٣) جبور عبدالنور ـ اخوان الصفاء ١٥ ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٦ .

(٤) عمر فروخ ـ اخوان الصفاء ١٠ .

(٥) شيدر ـ الإنسان الكامل عند المسلمين٣٦-٣٧ . ديبور ـ تأريخ الفلسفة في الإسلام ١٢٢-١٢٣ . هنري كوربان ـ تأريخ الفلسفة الإسلامية ٢١٠ . جولد تسيهر ـ مذاهب التفسير الإسلامي ٢١٠ .

(٦) أبو حيان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ٥/٢ .

(٧) برتراند رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ٤٤٧/١ .

(٨) في عام ٣٦٧ و٣٦١ ق .م قام افلاطون برحلتيه الشهيرتين الى سراقوسه (Seracuse) لمساعدة صديقه ديون (Dion) في تثقيف وتوجيه الملك الصغير ديونيسيوس (Dionysius) الذي رأى في توليه الحكم فرصته الممتازة لادخال اصلاحات سياسية بعيدة المدى ، الا ان الحقيقة سرعان ما خيبت آمال افلاطون ، اذ تبين أن الملك اليافع لم يكن راغباًفي الاستماع الى النصح (سابابن ـ تطورالفكر السياسي ٤٦ الكتاب الاول) .

(٩) ذهب فيثاغورس الى مصر وتعلم على كهنتها ، فحين رجع الى بلاده وجد « ساموس » مسقط رأسه قد استبدبها « بوليقراط » الطاغية ، ومن ثم هاجر الى المدن الاغريقية في جنوب ايطاليا واستقر في « كروتون » وهناك انشأ مدرسة في صورة جمعية تربط بين اعضائها الخوية دينية ، وكانت ممتلكات الجمعية شركة بين اعضائها ، وكانت تعاليمها سرية بالنسبة للعالم الخارجي ، فدعا هذا الى الشك فيها والظن بانها جماعة ذات ميول سياسية انقلابية ولهذا وقع عليها الاضطهاد ، فهرب فيثاغورس الى « ترنتيوم » وانحلت الجمعية ، الا أنهااستمرت باعتبارهامجموعة فلسفية الى مايقرب قرنين من الزمان (اوليري ـ مسالك الثقافة الغربية الى العرب ص٣٠) .

(١٠) اشرنا الى هذه القصة في ص١٠٧ من البحث .

(١١) الرسالة ٢٢ ـ ٣٦١/٢ . « الخول » اسم يقع على العبد والامة . « كحله » اقلع عينه .

(١٢) الرسالة ٣٨ ـ ٣٠٨/٣ .

(١٣) الرسالة ٣١ ـ ١٦٥/٣ .

(١٤) الرسالة ٢٢ ـ ٢٤٢/٢ .

(١٥) الرسالة ٢٢ ـ ٣٥٩/٢ .

(١٦) الرسالة ٢٢ ـ ٣٣٥/٢ .

(١٧) الرسالة ٢٢ ـ ٢٣٤/٢ .

(١٨) الرسالة ٢٢ ـ ٣٦٠/٢ . كأن الاخوان هنا يشيرون الى قصة ابن ابي الشوراب قاضي معز الدولة البويهي وقد

سبق ذكره في ص٢٩ من هذا البحث .

(١٩) الرسالة ٩ ـ ١/٢٥٣ . الرسالة ٢٢ ـ ٢/٢٤١ . الرسالة ٤٧ ـ ٤/١٢٥ .

(٢٠) الرسالة ٩ ـ ١/٢٢٣ .

(٢١) الرسالة ٢٢ ـ ٢/٢٤١ .

(٢٢) الرسالة ٩ ـ ١/٣١٤ . وجاء في الرسائل ان «التي يحتاج اليها من هذه الخصال والاخلاق والشرائط خلفاء واضع الناموس ، وهم طائفتان احدهما خلفاؤه في الملك والرياسة في امور الدنيا والتدبير والسياسة في حفظ ظاهراحكام الناموس على اهله ، فقد افردنا له رسالة اذ كان هذا الباب يحتاج الى خطب طويل وشرح كثير واماخلفاؤه في اسرار احكام الناموس الذين هم الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون فقد بينا اخلاقهم وخصالهم وشرائطهم وعلومهم ومعارفهم وطرائقهم في احدى وخمسين رسالة عملناها ودوناها وهذه الرسالة واحدة منها» (الرسالة ٩ في بيان الاخلاق ١/٣٢٧) .

الا ان الملاحظ اننا لا نجد هذه الرسالة التي اشار اليها الاخوان من بين الرسائل المتداولة ، كمالانجد فيها رسالة مخصصة لهذا الموضوع تتناوله بتفصيل ، وربما يرجع ذلك الى ان تلك الفصول المهتمة بهذه المسألة قد انتزعت من تلك الرسالة من قبل بعض الاسماعيلية كمااشرنا الى محاولاتهم من هذا النوع في الفصل الرابع من الباب الاول ، أو ان الاخوان انفسهم تراجعوا عن هذا الوعد ، أو حذفوها بعد أن اوردوها لاعتبارات اقتضت منهم ذلك .

(٢٣) الرسالة ٧ ـ ١/٢٧٤ .

(٢٤) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٩٣ .

(٢٥) الرسالة ٣١ ـ ٣/١٥٣ ، ١٥٤ . الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٩٠ .

(٢٦) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٤٠ . الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٦٧ .

(٢٧) الرسالة ٩ ـ ١/٣٢٥ .

(٢٨) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٨٧ .

(٢٩) الرسالة ٣١ ـ ٣/١٦٤ .

(٣٠) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٤٠ .

(٣١) الرسالة ٤٥ ـ ٤/٤١ .

(٣٢) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٤٤ . يقصد الاخوان بالجدليين علماء الكلام الا انهم هنا في هذا النص وربما هوالنص الوحيد في الرسائل الذي يرد فيه ذكر «المتكلمين» .

(٣٣) اذ للعوامل الطبيعية والبيئية تأثير في ذلك . راجع ص٢٤٤ من هذا البحث .

(٣٤) الرسالة ٤٨ ـ ٤/١٨٧ .

(٣٥) الرسالة ٢٢ ـ ٢/٣٧٦ .

(٣٦) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٩٠ .

(٣٧) الرسالة ٤٢ ـ ٣/٤٩٠ .

(٣٨) عبدالعزيز الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ١٨٢ ، ان بعض الباحثين مثل برنارد لويس والدوري ذهبوا الى ان فكرة النقابات وردت ايضا في رسائل اخوان الصفاء ، معتمدين في ذلك على ان الاخوان خصصوا احدى رسائلهم لابراز دور العمل واهله ولماله من نبل ذاتي (الدوري ـ دراسات في العصور

العباسية المتاخرة ١٨٢-١٨٣ . فيليب حتي ـ تأريخ العرب ٢/ ٥٧٠) وعندما نرجع الى تلك الرسالة وهي الثامنة في الصنائع العملية والغرض منها... لانجد ذكراً لفكرة النقابات وانمانجد الحث على العمل ، اذجاء فيهاانه مامن عمل أو صنعة الاوفيه شرف وفوائد من ناحية من النواحي (١/ ٢٧٧-٢٨٩) ولا يلزم من هذا القول أن الاخوان كانوا أول من نظم النقابات العمالية .

(٣٩) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٣٠ .

(٤٠) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٢٩ .

(٤١) راجع ص٢٨١ من هذا البحث .

(٤٢) الرسالة ٣١ ـ ٣/ ١٦٣ .

(٤٣) الرسالة ٤٨ ـ ٤/ ١٧٠-١٧١ .

(٤٤) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ١/ ٤٥ نقله عن الخطاب السابع لافلاطون .

(٤٥) فؤاد زكريا ـ دراسة لجمهورية افلاطون ١٢٦ .

(٤٦) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ١/ ٧١ .

(٤٧) راجع :

الفارابي ـ آراء اهل المدينة الفاضلة ١١٧-٤٣٩ ، علي عبدالواحد والي ـ المدينة الفاضلة للفارابي . دي جلارزا ـ محاضرات الفلسفة العامة وتأريخهاوالفلسفة الإسلامية ٢٠ .

(٤٨) الرسالة ٤٨ ـ ٤/ ١٧٢ .

(٤٩) فؤاد البعلي ـ فلسفة اخوان الصفاء ٩٢ .

(٥٠) راجع ص٢٧٨ من هذا البحث .

(٥١) راجع ص٢٨٢ من هذا البحث .

(٥٢) الرسالة ٩ ـ ١/ ٣٢٣ . الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٨٩ ، ٤٩٣ ، ٤٩٦ . حول اصحاب المرتبة الرابعة راجع ص٧٧ من هذا البحث وكذلك حول الابدال راجع ص منه .

(٥٣) الرسالة ٤٥ ـ ٤/ ٥٧ . وراجع ص من هذا البحث .

(٥٤) نادية جمال الدين ـ فلسفة التربية عند اخوان الصفاء ٢٠٣ .

(٥٥) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٥١٠ .

(٥٦) الرسالة ٤٥ ـ ٤/ ٥١ .

(٥٧) راجع ص١٩٧ من البحث .

(٥٨) الرسالة ٤٥ ـ ٤/ ٥٠ .

(٥٩) الرسالة ٤٢ ـ ٣/ ٤٥٤ . الرسالة ٥٠ ـ ٤/ ٢٩٥ .

(٦٠) حول جمهورية افلاطون :

أرنست باركر ـ النظرية السياسية عند اليونان ٢/ ٥٢-٥٣ ، ٢٧٠ . جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ١/ ٤٢-٨٢ . فؤاد زكريا ـ دراسة لجمهورية افلاطون ١٢٦ الى آخر الموضوع هذا بالاضافة الى « الجمهورية » لافلاطون .

(٦١) حول المدينة الفاضلة عند الفارابي راجع :

آراء أهل المدينة الفاضلة ـ الفارابي . د . علي عبدالواحد والي ـ المدينة الفاضلة للفارابي . دي جلارزا ـ

محاضرات الفلسفة العامة وتأريخها والفلسفة الاسلامية ص٢٠ الى آخر الموضوع .

(٦٢) مدينة التغلب او الحكومة العسكرية Timocracy تهتم بالمجد الحربي ، وهي مظهر انحلال الدولة المثالية ، ويتعاون حكامها العسكريون على استغلال البلاد ، وينتشر الفساد ، فينتقل الحكم من ايدي هؤلاء الى الاقلية الغنية ، فتقوم الحكومة الاوليغاركية Oligarchy فينفرد رجال المال بالسلطة ، ويسيطرون على مرافق الدولة والحياة ، وفي هذه المدينة يشتد الصراع بين الاقلية الغنية الحاكمة والاكثرية الفقيرة المحكومة ، فتتولى هذه الاكثرية الحكم فتقوم الحكومة الديموقراطية وهي حكومة الكثرة التي اراد اهلها ان يكونوا أحراراً متساوين فيعمل كل واحد ماشاء ، ويسود الفوضى ، وهذا يؤدي الى قيام الحاكم المستبد Dictator وهي حكومة الفرد الاستبدادية ، يذل الاحرار ويفتك بالمصلحين ويبث عيونه في كل مكان ، ويتخذ بطانة من الأشرار والمجرمين والسفلة ، وفي عهده يكثر النفي والتشريد وازهاق الارواح وابتزاز الاموال بالقوة .

لقد كان افلاطون ، كما يقول باركر ، يستعرض مدناً او حكومات قائمة في عصره ، مثل الحكومة التيموقراطية والاوليغاركية في اسبرطه ، والديموقراطية في أثينا ، والحكم الدكتاتوري في سرقسطه (ارنست باركر ـ النظرية السياسية عند اليونان ٢/ ١١٣ . سباين ـ تطورالفكر السياسي ١/ ٩٠-٩٢) .

(٦٣) المدينة الجاهلة : هي التي لم يعرف اهلهاالسعادة ، ولاخطرت ببالهم ، وتتركز اهتماماتهم على بهارج مظنونة في الظاهر انها خيرات ، كالغنى والصحة والتمتع باللذات الحسية والشهرة والقوة والبطش . والمدن الجاهلة متفاوتة فيمابينهاحسب سياسة ملوكهاوحكامها حيث يريد كل واحد منهم مدينته وفق اهوائه ورغباته .

المدينة الفاسقة : آراؤها اراء اهل المدينة الفاضلة الا ان افعال اهلها كأفعال اهل المدينة الجاهلة .

المدينة المبدلة : كانت آراؤهاوافعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة ، فاستحالت افعالها الى افعال فاسدة .

المدينة الضالة : كانت تقر بالسعادة بعد الحياة الدنيا ، ولكنها كفرت بذلك واعتقدت في الله وفي خلق الكون آراء فاسدة .(راجع الفارابي ـ آراء اهل المدينة الفاضلة . والدكتور علي عبدالواحد وافي ـ المدينة الفاضلة للفارابي) .

(٦٤) الرسائل ـ الرسالة ٤٨ ـ ١٧١ ج٤ .

(٦٥) جورج سباين ـ تطورالفكر السياسي ١/ ٨٢ . عبدالحليم محمود ـ التفكير الفلسفي في الإسلام ٢٤٧ .

(٦٦) راجع ص٣١٤ من هذا البحث .

(٦٧) سبق ان عقدنا لتنظيمات اخوان الصفاء فصلاً من الباب الأول .

(٦٨) راجع ص٢٩٢ من هذا البحث .

(٦٩) الرسالة ٣٦ ـ ٣/ ٢٥٢ .

(٧٠) ينظر اخوان الصفاء الى الدولة على انها كائن حي . تمر بما يمربه هذا الكائن من مراحل ، بدئاً بالولادة وانتهاء بالموت ، فالدولة « لها وقت منه تبتدئ ، وغاية اليهاترتقي وحد اليه تنتهي ، فاذا بلغت الى اقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع اليها الانحطاط والنقصان ، وبدأ في اهلها الشؤم والخذلان » لذلك فان الدولة والملك « ينتقلان في كل دهر وزمان ، ودور وقران من أمة الى أمة ، ومن أهل بيت الى أهل بيت ، ومن بلد الى بلد » (الرسالة الرابعة ١/ ١٨٠-١٨١) والقرانات منها ما يكون مرة واحدة في كل زمان طويل ، ومنها ما يكون في كل زمان قصير « ومن القرانات الطويلة الزمان ما يستأنف الدور في كل مائتين واربعين سنة مرة

واحدة... وفيها ينتقل الملك من أمة الى أمة أو من بلد الى بلد أو من أهل بيت الى أهل بيت اخر » (الرسالة ٣٦ ـ ٣/٢٥٢-٢٦٦ . والنص بكامله في ص٦٩-٧٠ من البحث) .
وبناء على ذلك استنبط اخوان الصفاء من خلال حساباتهم الفلكية ، أن الدولة العباسية التي تأسست عام ١٣٢هـ ، بموجب احدى القرانات... تضمحل بعد مرور ٢٤٠ سنة عليها ، اي في حوالي عام ٣٧٢هـ ، وتقوم دولة اخوان الصفاء ، وكانوا يعملون لذلك « واعلم يااخي أن دولة اهل الخير يبدأ اولهامن قوم علماء حكماء ، وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد ، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً... ويكونون كرجل واحد في جميع امورهم... فهل لك أيها الأخ البار الحكيم ، ايدك الله وايانا بروح منه ، بان ترغب في صحبة اخوان لك نصحاء واصدقاء لك اخيار فضلاء هذه صفتهم بأن تقصد مقصدهم ، وتتخلق باخلاقهم ، وتنظر في علومهم لتعرف مناهجهم وتكون معهم » (١/ ١٨١) والمقصود بالقران كما جاء في الرسائل هو قران الكواكب أي اجتماعها في برج واحد .
ان الكواكب السيارة تسير في البروج الاثني عشر بحركاتها المختلفة « فربما اجتمع منها اثنان في برج واحد او ثلاثة او أربعة او خمسة او ستة ، او كلها ، واذا اجتمع منها اثنان في درجة واحدة من البرج يقال انهما مقترنان ، واما في أكثر الأوقات فانها تكون متفرقة في البروج » ـ الرسالة ٣ ـ ١٣٦/١ .
(٧١) الفصل الاول ـ الباب الاول .
(٧٢) احتل هولاكو بغداد ، وقتل الخليفة المستعصم اخر خلفاء بني العباس سنة ٦٥٦هـ = ١٢٥٨م وبذلك انتهت الخلافة العباسية التي استمرت في الحكم خمسمائة واربعة وعشرين عاماً .
(٧٣) باركر ـ النظرية السياسية عند اليونان ٢/ ١١٥ .

اهم المصادر والمراجع

ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق) (ط٢ دار المعارف مصر ١٩٦٨) .

الاثير ـ ابن : الكامل (المطبعة الازهرية ، القاهرة ١٣٠٢هـ) .

احمد امين : ١ـ ضحى الاسلام (ط٣ لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨) . ٢ـ ظهر الاسلام (ط٣ النهضة العربية المصرية ١٩٦٢) .

احمد بن عبد الله : الرسالة الجامعة ، تاج رسائل اخوان الصفاء ـ تحقيق مصطفى غالب (دار صادر ، بيروت ١٩٧٤) نسبة الكتاب اليه غير صحيحة .

احمد الداودي : الله والانسان في مذهب احمد حميد الدين الكرماني (رسالة ماجستير مكتوبة على الآلة الكاتبة ، مكتبة كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة) .

اخوان الصفاء : ١ـ رسائل اخوان الصفاء : أ ـ مطبعة نخبة الاخيار ـ بمبي ، الهند ١٣٠٥هـ . ب ـ نشرة الزركلي ـ المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٠٦ . ج ـ دار بيروت ودار صادر ، بيروت ١٩٥٧ ، وهي الطبعة التي اعتمدناها في البحث . ٢ـ رسالة جامعة الجامعة (نسبة الكتاب لاخوان الصفاء غير صحيحة) حققها عارف تامر .

اديب عباس : اخوان الصفاء (مجلة الرسالة المصرية ، الاعداد : ٢٦ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ٤٠ سنة ١٩٣٤) .

ارسطو : علم الاخلاق ـ ترجمة لطفي السيد (دار الكتب المصرية ١٩٢٤) .

الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ تحقيق محي الدين عبد الحميد (النهضة المصرية ١٩٥٠) .

اصيبعة ـ ابن ابي : عيون الانباء في طبقات الاطباء (المطبعة الوهبية ، ١٣٠٠هـ ، القاهرة) .

افلاطون : الجمهورية ـ ترجمة د . فؤاد زكريا (وزارة الثقافة المصرية ١٩٦٧) .

افلوطين : التساعية الرابعة ـ ترجمة د . فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠) .

البير نادر ـ دكتور : من رسائل اخوان الصفاء (المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٤) .

اوليري ـ دى لاسي : ١ـ علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ـ ترجمة د . وهيب كامل (النهضة المصرية ١٩٦٢) . ٢ـ الفكر العربي ومركزه في التاريخ ـ ترجمة اسماعيل البيطار (دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٢) .

بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ـ ترجمة حمزة طاهر (مطبعة المعارف ، القاهرة ١٩٤٢) .

باركر ـ ارنست : النظرية السياسية عند اليونان ـ ترجمة لويس اسكندر («مشروع الالف كتاب» ، مطابع سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦) .

برنارد لويس : اصول الاسماعيلية ـ ترجمة خليل احمد جلو وجاسم محمد الرجب (دار الكتاب العربي ، القاهرة ، بدون تاريخ) .

بروكلمان : تاريخ الادب العربي ـ ترجمة د . عبد الحليم النجار (دار المعارف ، مصر ١٩٦٢) .

البغدادي ـ عبدالقاهر : الفرق بين الفرق ـ تحقيق الكوثري (نشرة عزة العطار ، القاهرة ١٩٤٨) .

البيهقي ـ ظهير الدين : تتمة صوان الحكمة (لاهور ١٩٥١هـ) .

تغري بردى ـ ابن : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (دار الكتب المصرية ١٩٣٢) .

التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ـ تحقيق د . لطفي عبد البديع (وزارة الثقافة والارشاد القومي المصرية ١٩٦٣) .

التوحيدي ـ ابوحيان : ١ـ الامتاع والمؤانسة . تحقيق احمد امين (الطبعة الثانية . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٣) . ٢ـ المقابسات (طبعة السندوبي ، القاهرة ١٩٢٩) . ٣ـ كتاب الادب والانشاء في الصداقة والصديق (المطبعة العامرة الشرقية ، مصر ١٣٢٣هـ) .

توفيق الطويل (دكتور) : ١ـ الاحلام . ٢ـ اسس الفلسفة (الطبعة الخامسة ، النهضة العربية ، مصر ١٩٦٧) . ٣ـ الفلسفة الخلقية (الطبعة الثانية النهضة العربية ، مصر ١٩٦٧)

تيمية ـ ابن : بغية الارشاد (ضمن الجزء الخامس من فتاوى ابن تيمية . مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة) .

جبور عبدالنور (دكتور) : اخوان الصفاء (دار المعارف ، مصر ١٩٦١) .

جمال الدين سرور ـ محمد (دكتور) : ١ـ تاريخ الحضارة الاسلامية من عهد نفوذ الاتراك الى منتصف القرن الخامس الهجرى (ط٢ دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٧٣) . ٢ـ النفوذ الفاطمي في بلاد الشام والعراق في القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة (ط ٣ دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٤) .

جميل صليبا : دروس في تاريخ الفلسفة (علم النفس) (الطبعة الثانية ، جامعة دمشق ١٩٤٨) .

جولدتسيهر : ١ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ـ ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرين . (ط٢ دار الكتب الحديثة ، مصر ١٩٥٩) . ٢ـ مذاهب التفسير الاسلامي ـ ترجمة د . عبدالحليم النجار (مكتبة الخانجي ، مصر ١٩٥٥) .

حاجي خليفة : كشف الظنون في اسامي الكتب والفنون (طبعة ليبزك ١٨٣٥) .

حجاب ـ محمد فريد (دكتور) : الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢) .

حسن ابراهيم (دكتور) : تاريخ الاسلام (الطبعة السابعة ، النهضة المصرية ١٩٦٥) .

حسن احمد محمود (دكتور) : العالم الاسلامي في العصر العباسي (دار الفكر العربي ، مصر ط٢ ، ١٩٧٧) .
و د . ابراهيم الشريف :

حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية (دار المعارف ، بيروت ١٩٥٧) .

الخضري : تاريخ الامم الاسلامية (الدولة العباسية) (ط٢ عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٢١) .

ابن خلكان : وفيات الاعيان ـ تحقيق احسان عباس (دار المعارف ، بيروت ١٩٧٠) .

الخوارزمي ـ ابو عبد الله محمد : مفاتيح العلوم (الطباعة المنيرية ، القاهرة) .

الخوارزمي ـ قاسم بن حسين : شرح سقط الزند لابي العلاء المعري . ضمن شروح سقط الزند (الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤) .

خودابخش : الحضارة الاسلامية ـ ترجمة د . علي حسن الخربوطلي (دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠) .

الدوري ـ عبدالعزيز (دكتور) : ١ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة (شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة ، بغداد ١٩٤٥) . ٢ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري .

ديبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة الدكتور عبد الهادي ابو ريده (الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨) .

ديتريصي : مقدمة خلاصة الوفاء في رسائل خوان الصفاء (لايبزك ١٨٨٦) .

دى جلارزا : محاضرات في الفلسفة العربية والاخلاق (مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩١٨) .
ديورانت : قصة الحضارة ـ ترجمة محمد بدران ـ الجزء الثالث عشر (جامعة الدول العربية ، ١٩٥٦ القاهرة) .
الرازي : رسائل فلسفية ـ جمع بول كراوس (مطبعة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الاول (القاهرة) ١٩٣٩) .
رسل ـ برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية ـ ترجمة د . زكي نجيب محمود (الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧) .
سباين ـ جورج : تطور الفكر السياسي (الجزء الاول ، ترجمة حسن جلال العروسي دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٤) .
الساعي ـ ابن : مختصر تاريخ الخلفاء (طبعة بولاق ١٣٠٩ القاهرة) .
سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوطة) المكتبة المركزية ، جامعة القاهرة .
سبعين ـ ابن : رسائل ابن سبعين ـ تحقيق د . عبد الرحمن بدوي (الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥) .
السيوطي : تاريخ الخلفاء ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (مطبعة السعادة . القاهرة ١٩٥٢) .
الشهرزوري : نزهة الارواح وروضة الافراح «تاريخ الحكماء» أ ـ («مخطوطة» دار الكتب المصرية رقم المخطوطة ١٢٠٥٠ح) . ب ـ الترجمة الفارسية ـ مقصود علي تبريزي (شركت انتشارات علمي وفرهنكي ، طهران ١٩٨٧) .
الشهرستاني : الملل والنحل (الطبعة الاولى . المطبعة الادبية . القاهرة ١٣١٧هـ) .
شوقي ضيف (دكتور) : البلاغة تطور وتاريخ (الطبعة الثانية ، دار المعارف ، مصر ، من غير تاريخ) .
شيدر ـ هانز هيترش : ١ـ الانسان الكامل في الاسلام ترجمة د . عبدالرحمن بدوي (النهضة المصرية ١٩٥١) .
٢ـ روح الحضارة العربية-ترجمة د . عبدالرحمن بدوي (دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٤٩) .
صاعد ـ القاضي : طبقات الامم (مطبعة السعادة ، القاهرة ، من غير تاريخ) .
الطقطقي ـ ابن : الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية (المطبعة الرحمانية ، القاهرة ١٣٤٠) .
طه حسين (دكتور) : تجديد ذكرى ابي العلاء (ط٧ دار المعارف . مصر ١٩٦٨) .
الطيباوي ـ عبداللطيف : نظام جماعة اخوان الصفاء (مجلة الكلية ، الجامعة الامريكية ، بيروت المجلد السابع عشر ٣٠ ـ ١٩٣١) .
عادل عوا (دكتور) : المذاهب الاخلاقية (الجامعة السورية ١٩٥٧) .
عارف تامر (دكتور) : ١ـ حقيقة اخوان الصفاء (المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٧) . ٢ـ القرامطة ، دار الكتاب العربي (بيروت ، من غير تاريخ) .
عبدالرحمن بدوي : ١ـ افلوطين عند العرب (ط٢ دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٦) . ٢ـ خريف الفكر اليوناني (ط٤ النهضة المصرية ١٩٧٠) . ٣ـ فلسفة العصور الوسطى (ط ٢ النهضة المصرية ١٩٦٩) . ٤ـ مذاهب الاسلاميين (دار العلم للملايين ، بيروت ، الجزء الاول ١٩٧١ ، الجزء الثاني ١٩٧٣) .
عبد اللطيف العبد : الانسان عند اخوان الصفاء ـ رسالة ماجستير (مكتوبة على الآلة الكاتبة ، مكتبة دار العلوم ، جامعة القاهرة ١٩٧٢) .
العبري ـ ابن : مختصر تاريخ الدول (المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ، بيروت ١٨٩٠) .
عثمان امين (دكتور) : الرواقية (ط ٢ النهضة المصرية ١٩٥٩) .
عثمان عبد المنعم يوسف (دكتور) : الرسالة الالهية (رسالة دكتوراه ، مكتوبة على الآلة الكاتبة لدى المؤلف) .

عربي ـ ابن : الفتوحات المكية (الجزء الاول والثاني تحقيق د . عثمان يحيي الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢) .
عفيفي ابو العلا (دكتور) : من اين استقى محي الدين بن عربي تصوفه ؟ (مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة المجلد الاول ، الجزء الاول ، مايو ١٩٣٣) .
علي عبدالواحد وافي (دكتور) : المدينة الفاضلة للفارابي .
عماد الحنبلي ـ ابن : شذرات الذهب (مكتبة القدس ، القاهرة ١٩٥٠) .
عمر دسوقي : اخوان الصفاء ـ دار احياء الكتب العربية (عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ١٩٤٧) .
عمر فورخ : اخوان الصفاء (بيروت ١٩٤٥) .
الغزالي : ١ـ الجام العوام عن علم الكلام (عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٠٩) . ٢ـ فضائح الباطنية ـ تحقيق د . عبدالرحمن بدوي (الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤) . ٣ـ مشكاة الانوار ـ تحقيق د . ابو العلا عفيفي (الدار القومية للطباعة النشر ، القاهرة ١٩٦٤) . ٤ـ المنقذ من الضلال ـ تحقيق د . عبدالحليم محمود (ط٣ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥) .
غلاب ـ محمد (دكتور) : ١ـ اخوان الصفاء ـ وزارة الثقافة المصرية (المكتبة الثقافية ١٩٠ ، ١٩٦٨) . ٢ـ الفلسفة الاغريقية (ط٢ الانجلو المصرية ١٩٥٢) . ٣ـ الفلسفة الشرقية . (ط٢ الانجلو المصرية ١٩٥٠) .
فؤاد البعلي : فلسفة اخوان الصفاء الاجتماعية والاخلاقية (مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٥٨) .
فؤاد زكريا (دكتور) : دراسة لجمهورية افلاطون (وزارة الثقافة المصرية ١٩٦٧) .
الفارابي : ١ـ آراء اهل المدينة الفاضلة ـ تحقيق د . البير نصري نادر (المطبعة الكاثوليكية بيروت ، بدون تاريخ) . ٢ـ تحصيل السعادة . حيدر آباد الدكن ـ الهند ١٣٤٥هـ . ٣ـ الجمع بين رأيي الحكيمين ـ نشرة د . البيرنصري نادر (دار الشرق ، بيروت ١٩٨٦) . ٤ـ ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ضمن مجموعة : مبادىء الفلسفة القديمة (المكتبة السلفية ، القاهرة ١٩١٠) . ٥ـ احصاء العلوم ـ تحقيق د . عثمان امين (ط٢ دار الفكر العربي ١٩٤٩) .
الفداء ـ ابو : تاريخ ابي الفداء (المطبعة الحسينية ، القاهرة ١٣٢٥هـ) .
فيليب حتي : تاريخ العرب ـ ترجمة محمد مبروك نافع (ط٣ دار العالم العربي ، القاهرة ١٩٥٢) .
قدري حافظ طوقان : تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك (لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٤) .
القفطي ـ جمال الدين : أخبار العلماء بأخبار الحكماء (مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٦هـ) .
كارادي فو : الغزالي ـ ترجمة عادل زعيتر (عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٩) .
الكندي : رسائل الكندي ـ تحقيق د . عبدالهادي ابو ريدة (دار الفكر العربي ، مصر ١٩٥٠) .
متز ـ آدم : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ـ ترجمة د . عبدالهادي ابو ريدة (ط٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٧) .
كوربان ـ هنري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي (منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٦) .
محمد عبده ـ الشيخ : رسالة التوحيد . ط١٥ (دار المنار ، القاهرة ١٣٧٢هـ) .

محمد كامل حسن (دكتور) : طائفة الاسماعيلية (النهضة المصرية ١٩٥٩) .
محمد كرد علي : الاسلام والحضارة العربية (دار الكتب المصرية ، الجزء الاول ١٩٣٤) (الجزء الثاني ١٩٤٦) .
محمد يوسف موسى (دكتور) : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط (دار المعارف ، مصر ١٩٥٩) .
مسكويه ـ ابن : ١ـ تجارب الامم (طبعة فرج الله زكي الكردي ، مصر ١٩١٥) . ٢ـ تهذيب الاخلاق (مطبعة مدرسة والدة عباس الاول ، القاهرة ١٩٠٨) .
مصطفى عبدالرازق ـ الشيخ : ١ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة في الاسلام (لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة) .
٢ـ الدين والوحي والاسلام (عيس البابي الحلبي ، ١٩٤٥ القاهرة) .
مصطفى غالب (دكتور) : ١ـ اعلام الاسماعيلية ، دار اليقظة العربية ، بيروت ١٩٦٤ . ٢ـ في رحاب اخوان الصفاء(منشورات حمد ، بيروت ١٩٦٩) .
نادية جمال الدين : فلسفة التربية عند اخوان الصفاء (رسالة ماجستير ، مكتوبة على الآلة الكاتبة ـ مكتبة التربية ، جامعة عين شمس) .
النديم ـ ابن : الفهرست (المكتبة التجارية . القاهرة ، بدون تاريخ) .
النعمان المغربي : تأويل الدعائم ـ تحقيق الاعظمي ـ ابوحنيفة (دار المعارف ، مصر) .
الهمذاني : جامع التواريخ ـ ترجمة محمد صادق نشأت وزميله (دار احياء الكتب العربية ، مصر ١٩٦٠) .
ياقوت الحموي : ١ـ معجم الادباء . تحقيق د . س . مرجليوس (مطبعة هندية ، مصر) . ٢ـ معجم البلدان (ليبزك ١٨٦٨) .
يوحنا قمير ـ الاب : اخوان الصفاء (ط٢ المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٤) .
يوسف كرم : ١ـ تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط (ط٣ دار المعارف ، مصر ، بدون تاريخ) . ٢ـ تاريخ الفلسفة اليونانية (ط٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧٠) .

IVANOW (W): Ismaili Tradition Concerning The rise of the Fatimids. Oxford University. press 1942.
IVANOW (W): The Alleged Founder of Ismailisim. Thackes & Co. India, 1946.
MacDonald (Duncan.b) : Development of Muslim Theology. Jurisprudence Charles Scribner S Sons. NewYork, 1926.
Watt (W. Montgomry) Islamic Philosophy & Theology. Edinhurgh University Press 1962.

فهرست الاعلام

البخاري ـ محمد الجعفي : (٨١٠-٨٧٠م) ولد وتوفي في بخارى من علماء الحديث . اشتهر بكتابه « الجامع الصحيح » . (١٧٠)

بدوي ـ عبدالرحمن د : (٤٤ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ، ١٧٠ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٧٠ ، ٣٠٠)

برنارد لويس : (٥١ ، ٦٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٣١)

بروكلمان : (١٨٦٨-١٩٥٦) مستشرق الماني . استاذ الشرقيات في جامعة روستوك . (٥٥ ، ٧٠)

بطرس البستاني : (١٨٩٨ ـ ١٩٦٩) أديب وصحافي لبناني . أنشأ جريدة البيان . من مؤلفاته : أدباء العرب ، معارك العرب ، الشعراء الفرسان ، عدا دراسات في النقد والتحقيق . (١٠٥ ، ١١٥ ، ٢٣٢ ، ٢٤٠)

بطليموس (كلود) : (نحو ٩٠-١٦٨م) ولد في مصر ونشأ في الاسكندرية اشهر مؤلفاته المجسطي وله النظرية البطليموسية القائلة إن الارض لاتتحرك وان الفلك يدور حولها . (٢٩٦)

البغدادي ـ عبد القاهر : فقيه ولد في بغداد وتوفي في اسفرائين سنة ١٠٣٧م . له كتاب « الملل والنحل » و « الفرق بين الفرق » . (٤٤)

ابو بكر الصديق : (٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٩٨)

بليق الحاجب : (٢٣)

البهي ـ د . محمد : (١٧٠)

البيهقي ـ ظهير الدين : (١٥ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ١٢٤ ، ١٣٣)

تاشفين بن علي بن يوسف : (١٦٩)

ترتوليانوس : حوالي (نحو ١٦٠-٢٢٠م) . ولد في قرطاجة . من كبار العلماء المدافعين عن الديانة المسيحية ضد الوثنية . (١٢١)

ابن تغري بردى ـ الامير جمال الدين ابي المحاسن يوسف : مؤرخ مصر توفي سنة ١٤٦٩م من اشهر مؤلفاته النجوم الزاهرة في اخبار مصر والقاهرة . (٤٣ ، ٧١)

التفتازاني ـ سعدالدين : (١٣٢١-١٣٨٩م) ولد في تفتازان (خراسان) وتوفي في سمرقند . من كتبه المشهورة المطول في البلاغة والمقاصد في الكلام . (١٨٩)

التوحيدي ـ ابو حيان : (٩٢٢-١٠٢٣م) اديب فيلسوف صاحب مصنفات مختلفة في شتى فنون المعرفة . من اشهر مؤلفاته الامتاع والمؤانسة ، والمقابسات ومثالب الوزيرين . (١٥ ، ٣٤ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ٢٨٨ ، ٣٠٦)

توفيق الطويل : (١٤٩ ، ٢٠٨ ، ٢٥٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧١ ، ٢٧٢)

التهانوي ـ محمد علي : عالم هندي الف سنة ١٧٤٥م كتابه المشهور « كشاف اصطلاحات الفنون » . (١٨٩)

ابن تيمية ـ تقي الدين احمد : (١٢٦٣-١٣٢٧م) من اصل كردي . ولد في حران ـ سوريا . فقيه حنبلي . حارب البدع وواصل الجهاد . له « السياسات الشرعية في اصلاح الراعي والرعية » ومجموعة الفتاوي وتقع في خمس مجلدات اضافة الى مؤلفات اخرى . ٥٤ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧)

الثعالبي ـ ابو منصور ـ النيسابوري : (٩٦١-١٠٨٣م) اديب ولغوي ومؤرخ عباسي . له يتيمة الدهر في محاسن اهل العصر و « فقة اللغة » و « لطائف المعارف » . (٣٧)

الثوري ـ سفيان : (٧١٥-٧٧٧م) من كبار المحدثين وعلماء الكلام . ولد بالكوفة . من كتبه « الجامع الكبير »

الدوري ـ عبد العزيز د ؛ (٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٢٩٩ ، ٣٣١)

ديبور ؛ مستشرق هولندي مدرس الفلسفة في امستردام . توفي عام ١٩٤٢ . (٧١ ، ٩٩ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٤٩ ، ٢٠٨ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣)

ديتريصي ـ فردريك ؛ (١٨٢١-١٨٨٣) مستشرق الماني . ولد في برلين . مدرس العربية في جامعاتها له مؤلفات عديدة في الفلسفة الاسلامية . (١١٢ ، ١١٤ ، ٢٢٥)

ديفريموري ـ شارل فرانسوا ؛ مستشرق فرنسي (١٨٢٢-١٨٨٣) ولد في كمبري . عين استاذاً في معهد فرنسا . (٢٩٠)

ديورانت ـ ويل ؛ (ولد سنة ١٨٨٥) كندي الوالدين . ولد في الولايات المتحدة الامريكية ، موسوعي متعدد الاختصاصات له العديد من المؤلفات من اشهرها قصة الحضارة ، وقصة الفلسفة ، ومباهج الفلسفة . (٤٣)

الذهبي ـ حسين د ؛ (١٧٢)

الذهبي ـ شمس الدين تركماني ؛ (١٢٧٤-١٣٤٧م) ولد في دمشق ودرس بها وفي القاهرة . يعتبر من ائمة المؤرخين والمحدثين له «تذكرة الحفاظ او ميزان في نقد الرجال» بجانب كتب اخرى . (٥٥ ، ٦٩ ، ٧٠)

الرازي ـ ابوبكر محمد بن زكريا ؛ (٨٦٤-٩٣٢م) ولد في الري . لقب بجالينوس العرب او طبيب المسلمين انشأ البيمارستان في الري وبغداد من مؤلفاته برء الساعة وكتاب الحاوي في الطب . (١٧١ ، ٢٥٨ ، ٢٧١)

الرازي ـ ابو حاتم احمد بن حمدان ؛ ولد بناحية قرب الري (طهران) من كبار دعاة الاسماعيلية اقام زمناً ببغداد . توفي في اذربيجان (نحو ٩٣٤م) له الزينة في الاشتقاق والمعاني القرآنية واعلام النبوة . (١٧١)

الرازي ـ فخرالدين ؛ (١١٤٨-١٢٠٩م) ولد بالري ـ طهران . فقيه ومحدث . من اشهر كتبه مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير .

الراضي بالله ؛ الخليفة العشرون العباسي ٩٣٤-٩٤٠م . (٢١ ، ٢٢ ، ٢٧ ، ٣٣)

رسل ـ برتراند ؛ (١٨٧٢-١٩٧٠م) فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية اسهم بدور كبير في تطور المنطق الرياضي الحديث كتب العديد من الاعمال الفلسفية . (٢٠٧ ، ٢٤٠ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٣٠٧)

ابن رشد ـ ابو الوليد محمد بن احمد ؛ (١١٢٦-١١٩٨م) فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب . ولد في قرطبة وتوفي في مراكش . اشتهر في الغرب على انه شارح أرسطو . صرف همه للتوفيق بين الدين والفلسفة وغدت الرشدية تياراً فلسفياً له تأثيره على الفكر الفلسفي والديني في اوروبا بشكل خاص في فرنسا وايطاليا . له مؤلفات عديدة في الفلسفة وكذلك في الفقه الاسلامي . (١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠)

ريشيليو ؛ (٦٨)

الرقي ـ ابوالحسين ؛ (٣١)

رودكي ـ جعفر ؛ توفي عام ٩٤٠م . شاعر فارسي من سمرقند عاش في بلاط نصر الساماني قيل انه نظم ١٣٠٠٠٠٠ بيتاً من الشعر . (٦٣)

ابو ريده ـ محمد عبد الهادي د ؛ (١٣٣ ، ١٩٠)

الزجاج ـ ابو اسحاق ابراهيم ؛ (توفي نحو ٩٢٣م) كان يخرط الزجاج . نحوي تعلم على المبرد . من مؤلفاته شرح ابيات كتاب سيبويه وكتاب معاني القرآن . (٣٧)

زرادشت ؛ (حوالي القرن ٧ ـ ٦ق .م) نبي الإيرانيين القدماء أصله من أذربيجان . نشر دعوته أولاً في بلخ فانتشرت إلى بلاد فارس وأصبحت دين السلالة الأخمينية التي قضى عليها الإسكندر ثم جعلها أردشير الأول دين

الدولة الساسانية إلى أن جاء الإسلام إلى تلك البلاد . (٦٥ ، ٢٦١)
الزركلي - خيرالدين بن محمود ، (١٨٩٣-١٩٧٦م) كردي سوري ولد في بيروت . اشتغل بالصحافة . وتجنس بالجنسية السعودية وتولى مناصب دبلوماسية . توفي في القاهرة من اشهر مؤلفاته الاعلام . (١٠٥)
زكي نجيب محمود ، (١٠١ ، ١١٥)
الزمخشري ، (١٠٧٥-١١٤٤م) عالم متبحر في اللغة والنحو والبلاغة والتفسير . من مؤلفاته تفسير « الكشاف » واساس البلاغة . (١٧١)
الزنجاني ، (٥٣ ، ٥٤ ، ٥٧)
زيد بن رفاعة ، (٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٢٨٨)
زيد بن علي زين العابدين ، احد احفاد علي بن ابي طالب . ثار في الكوفة في عهد هشام بن عبد الملك الاموي حيث قتل (٧٤٧م) اليه تنتسب الزيدية . (٢٨٥ ، ٢٩٣)
سباين ، (٣١٩ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣)
ابن الساعي - تاج الدين علي بن انجب البغدادي ، (١١٩٦-١٢٧٥م) خازن الكتب للمستنصر العباسي . فقيه ومحدث ومؤرخ واديب وشاعر . (٤٢)
سانتلانا - دافيد ، (١٨٤٥-١٩٣١) مستشرق ايطالي . ولد في تونس برز في الفلسفة الاسلامية واليونانية تولى تدريس الفلسفة الاسلامية في جامعة فؤاد الاول (القاهرة) . (١٧٠ ، ١٨٤ ، ١٩١ ، ٢٧١)
ابن سبعين - الاشبلي ، (١٢١٦-١٢٧٠م) فيلسوف ومنشيء طريقة صوفية . (١٠٧ ، ١١٦)
سبكتكين ، جد الاسرة الغزنوية . كان مملوكاً لالبكتكين قائد الجيوش السامانية في خراسان . استولى على سجستان واحرز نجاحاً واسعاً في الهند توفي ٩٧٩م . (٢٧)
ابن سعدان ، (٥٢ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٦٤ ، ٦٥)
سعيد نفيسي ، (١١٤ ، ١١٦)
السفاح - ابو العباس ، اول الخلفاء العباسيين (٧٤٥-٧٥٠م) . (٣١)
سقراط ، (نحو ٤٧٠-٣٩٩ ق م) فيلسوف يوناني ولد في اثينا وعلم فيها فأحدث ثورة في الفكر . جعل محور الفلسفة معرفة الانسان ذاته . اتهمه خصومه بالانحراف عن الدين والمعتقدات الموروثة وحكم عليه بالاعدام فشرب السم ومات في سجنه على جارى العادة . من اشهر تلامذته افلاطون .
ابن السكيت - يعقوب ابو يوسف ، (٨٠٣-٨٥٩م) ولد في بغداد امام في اللغة . عينه المتوكل مؤدباً لابنه المعتز ثم اماته ضرباً . له مؤلفات عديدة . (٥٥)
سليمان بن جرير ، (٣٠٢)
ابو سليمان المنطقي السجستاني ، (توفي سنة ٩٨٥م) كان من أساطين الفكر في القرن الرابع الهجري . تلمذ عليه يحيى بن عدي وابو بشر متي بن يونس وابو حيان التوحيدي . له مؤلفات كثيرة اشهرها صوان الحكمة . (٣٤ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ٩٦)
سنان بن سلمان « راشد الدين » ، (توفي سنة ١١٩٢م) ولد في البصرة وتوفي في مصياف حكم الاسماعيلية في سوريا من ١١٦٩ الى وفاته . حاول التحالف مع الصليبيين بعد سقوط الخلافة الفاطمية . (٢٩٠)
سيبويه - ابو بشر عمرو بن عثمان ، ولد في البيضاء قرب شيراز وتوفي بها (نحو ٧٩٦م) تعلم في البصرة على الخليل . يعد امام مذهب البصريين له « الكتاب » في النحو . (٦٥)

السيرافي ـ ابو سعيد الحسن بن عبد الله ؛ (٩٠٣-٩٧٩م) ولد في سيراف وتوفي ببغداد برع في جميع العلوم العربية والاسلامية وشاع صيته . له شرح كتاب سيبويه تولى الافتاء في جامع الرصافة ٤٠ عاماً . (٤٠)

سيف الدولة الحمداني ؛ (٩١٥ ـ ٩٦٥م) علي بن عبد الله ولد في ديار بكر وتوفي بحلب . أكبر ملوك الحمدانيين في سوريا . انتزع حلب من الاخشيديين . حارب البيزنطيين دفاعاً عن سوريا . ازدهرت الآداب والعلوم في عهده . برز في بلاطه ؛ المتنبي وأبو فراس الحمداني والفارابي الفيلسوف . وإليه قدم أبو فرج الأصفهاني كتابه الأغاني . (٣١)

ابن سينا ؛ (٩٨٠-١٠٣٧م) ولد في الخشنة من قرى بخارى وتوفي في همدان . فيلسوف وطبيب . تعمق في فلسفة أرسطو وتأثر بالافلاطونية الحديثة وكان لكتابه « الشفاء » تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين . من كتبه المشهورة بجانب الشفاء ؛ القانون في الطب والاشارات والتنبيهات في المنطق وكتاب النجاة ومنطق المشرقيين وترك قصائد كثيرة . (٩٧ ، ١١٤ ، ١٩١ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠)

السيوطي ـ جلال الدين ؛ (١٤٤٥-١٥٠٥م) ولد في القاهرة توفي بها . نبغ في التفسير والحديث والفقة وعلوم اللغة العربية . (٥١ ، ٤٢)

شرف الدين ـ جعفر بن محمد بن حمزة ؛ (٥٣)

الشريف الرضي ـ محمد بن الحسين ؛ (٩٧٠-١٠١٦م) ولد وتوفي ببغداد . شاعر واديب نقيب الاشراف الطالبيين . له ديوان شعر . (٣٧ ، ٦٦)

الشلمغاني ـ ابو جعفر محمد بن علي ؛ كان من غلاة الشيعة ممن يعتقدون الحلول والتناسخ ثم دعى ان روح الله حلت فيه وسمى نفسه روح القدس وضع كتاباً سماه « الحاسة الخامسة » من كلامه ؛ ان الله يحل في كل شيء على قدر مايحتمل ، وانه خلق الضد ليدل على المضدود وان الضد اقرب الى الشيء من شبيهه... فقتله الخليفة العباسي الراضي عام ٩٣٤م . (٢٨)

شوقي ضيف د ؛ (٤٤)

الشهرزوري ؛ شمس الدين محمد بن محمود الاشراقي . من شهرزور كردستان العراق ، واليها ينسب . احد اعلام الفلسفة والتصوف في القرن السابع الهجري (توفي في حدود سنة ٦٩٠هـ) من جملة كتبه ، عدا نزهة الارواح ، شرح حكمة الاشراق للسهروردي والشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية ، وهو يعتبر احد اصدقاء السهروردي ومن طلبته المخلصين . (٥٤ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ١٠٢ ، ١٢٥)

الشهرستاني ـ محمد ؛ (١٠٧٦-١١٥٣م) ولد في شهرستان (خراسان) من اشهر مؤرخي الاديان في القرون الوسطى . له كتاب الملل والنحل . (٤١ ، ٢٩٩ ، ٣٠٢)

شهيدي ؛ (٦٣)

الشيبي ـ كامل د ؛ (٣٠٢)

شيدر ـ هانز هينرش ؛ مستشرق الماني . ولد في غوتنغن (١٨٩٦م) استاذ الفارسية في جامعة برلين . له عدة ابحاث ومؤلفات . (٥٩ ، ٢٣٠)

شيرزاد ـ ابن ؛ (٣١)

الصابي ـ ابن هلال ؛ (٩٢٥-٩٩٤ هـ) نابغة كتاب جيله كان صابئياً تقلد دواوين الرسائل والمظالم في ايام المطيع ثم خدم البويهيين . عرضت عليه الوزارة ان اسلم فأبى له كتاب التاجي في اخبار بني بويه وديوان شعر والهفوات النادرة . (٣٧)

القفطي ـ جمال الدين ابو الحسن على ؛ (١١٦٧-١٢٤٨م) ولد في قفط (مصر) وزير الملك العزيز محمد بن الملك الظاهر الايوبي . اديب ومؤرخ وفقيه له عدة مؤلفات منها تاريخ المغرب وتاريخ اليمن وانباء النحاة . (٤٦ ، ٥٤ ، ٦٤ ، ٩٥ ، ١١٤ ، ١١٦)

كارادي فو ؛ (ولد سنة ١٨٦٨م) مستشرق فرنسي في المعهد الكاثوليكي في باريس . من مؤلفاته ؛ الرياضيات وعلم الفلسفة ، وابن سينا ، ومفكرو الاسلام . والغزالي . (٢٦٩ ، ٢٧٢)

كازانوفا ـ بول ؛ مستشرق فرنسي (ت ١٩٢٦) تعلم العربية وعلمها في الكوليج دي فرانس . حاضر في الجامعة المصرية . ترجم مع زميل له « خطط المقريزي » كما له بحث عن « تاريخ القلعة ووصفها » بجانب أبحاث ودراسات أخرى . (٦٠)

كاشف الغطاء ـ محمد الحسين ؛ (١٨٧٧-١٩٥٢) عالم وفقيه شيعي مشهور . ولد في النجف من اشهر مؤلفاته اصل الشيعة واصولها . (٢٩٨)

كافور الاخشيدي ؛ (٩٠٥ ـ ٩٦٨م) كان عبداً حبشياً اشتراه الأخشيد والي مصر أعتقه فنسب إليه . ثم حكم كافور مصر . كان فطناً حسن السياسة على ما يقال . (٦٣)

كانت ـ عمانوئيل ؛ (١٧٢٤-١٨٠٤م) فيلسوف المانى . له نقد العقل النظري ، ونقد العقل العلمي ، ونقد الحكم العقلي . وهي مؤلفات فلسفية . (١٨٤)

كرد علي ـ محمد ؛ (١٨٧٦-١٩٥٣م) اصله من السليمانية ـ كردستان العراق . مؤرخ واديب رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق ومؤسسه له الكثير من المؤلفات منهاخطط الشام والاسلام والحضارة العربية . (٤٢ ، ٤٣)

الكرماني ـ احمد حميد الدين ؛ داعي الاسماعيلية في عهد الحاكم بامر الله الفاطمي توفي نحو سنة ١٠٢١م . له « راحة العقل » . (٢٨٦)

كليمان الاسكندري ؛ (حوالي ١٥٠ ـ ٢١٢م) من الاسكندرية لاهوتي يوناني . اعتنق المسيحية صار رئيساً لمدرسة التعليم الديني بالاسكندرية . اضطهد فهاجر . ألف كثيراً إلا أن أغلبها فقد . (١٢٢ ، ١٥٣)

الكندي ـ ابو يوسف يعقوب ؛ لقب بفيلسوف العرب . مارس نشاطه الفلسفي والعلمي في بغداد على عهد المأمون . توفي (نحو ٨٧٠م) . (١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٥٤ ، ١٧٠ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ٢٣٦)

كوربان ـ هنري ؛ (٧١ ، ٣٣٠)

الكيال ؛ (٦١)

المازري ؛ ابوعبدالله الصقلي (توفي عام ١١٤١م) . (٢٨٧)

ماني ؛ (٢١٥-٢٧٦م) مؤسس مذهب المانوية . (٢٦١)

المأمون (٧٨٥-٨٣٣م) ؛ ابن هارون الرشيد من جارية فارسية . عني بالثقافة . وفي عهده ازدهرت حركة النقل والترجمة . انشأ بيت الحكمة . انحاز الى المعتزلة . توفي بالقرب من طرطوس . (٢٦ ، ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١)

ماكدونالد ؛ (٥٨ ، ٦٠ ، ٧٤ ، ٢٩١)

مالك بن انس ؛ (٩٣ ـ ١٧٩هـ) مؤسس المذهب المعروف باسمه . وهو أحد المذاهب الفقهية الكبرى في الإسلام . ولد وتوفي بالمدينة . من أشهر مؤلفاته « الموطأ » في الحديث . (١٨٩)

مؤنس المظفر ؛ (٢١)

متز ـ آدم ؛ استاذ اللغات الشرقية بجامعة بازل (سويسرا) توفي عام ١٩١٧م . (٢١ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٤١ ، ٤٢ ،

٤٣)

المتقي : الخليفة العباسي الواحد والعشرون (٩٤٠-٩٤٤م) . (٢٢)

المتنبي ـ ابو الطيب : (٩١٥-٩٦٥م) ولد بالكوفة . وقتل في طريق عودته من فارس الى بغداد . امتدح سيف الدولة الحمداني ثم كافور الاخشيدي ، ثم عضدالدولة البويهي . (٣٧ ، ٦٣)

المتوكل : الخليفة العباسي العاشر (٨٤٦-٨٦١م) . (٢٠ ، ٣٠)

متى ـ يونس بن : ولد في دير قنا قرب بغداد وتوفي في بغداد سنة ٩٤٠م منطقي مسيحي . ترجم العديد من الكتب عن اليونانية وعن السريانية . (٤٠)

المجريطي ـ أبو القاسم : (٩٥٠ ـ ١٠٠٧م) عالم ورياضي وفلكي ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللاتينية . من أشهر كتبه « رتبة الحكم » و« غاية الحكم » ويمتاز الأخير ببحوثه في تاريخ الحضارة من أقدم عصورها وما قدمته الأمم الشرقية القديمة للعلوم والعمران . (١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣)

محمد بن رائق : (٢٢)

محمد عبده ـ الشيخ : (١٨٤٩-١٩٠٥م) ولد في دلتا ـ مصر . من علماء المسلمين الدعاة للاصلاح . اتصل بجمال الدين الافغاني وصحبه واصدر معه في باريس مجلة العروة الوثقى . مفتي الديار المصرية . (١٣٥ ، ١٨٩)

محمد المهدي (المنتظر) : (٢٧٩)

محمود قاسم د . : (١٤٩)

مدكور ـ ابراهيم د . : (٣٨ ، ٤٤ ، ١٣٣ ، ١٤٩ ، ١٩٠ ، ٢٠٨ ، ٢٣٦)

المستعصم : آخر خلفاء العباسيين (١٢٤٢-١٢٥٨م) . (٢٣٤)

المستكفي : الخليفة العباسي الثاني والعشرون (٩٤٠-٩٤٤م) . (٢٢ ، ٣١)

المستنجد : الخليفة العباسي الثاني والثلاثون (١١٣٦-١١٦٠م) . (٢٨٧)

المسعودي ـ علي بن الحسين : ولد في بغداد . مؤرخ وجغرافي ورحالة . طاف الشام وفلسطين ومصر وفارس والهند ومدغشقر واذربيجان وماوراء الهند والصين . من مؤلفاته المشهورة مروج الذهب وكتاب التنبيه والاشراف توفي عام ٩٥٦م . (٦٩ ، ٤١)

ابن مسكويه : مفكر واديب انصرف الى الفلسفة والطب والكيمياء كان ذا نفوذ في البلاط البويهي من اشهر كتبه تجارب الامم توفي عام ١٠٣٠م . (٢٨ ، ٣٦ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ١٩١ ، ٢٥٨)

مصطفى الشكعة : (١٠٢ ، ١١٥)

مصطفى عبدالرازق : (١٨٨٥-١٩٤٦م) ازهري تتلمذ للشيخ محمد عبده . اكمل دراسته في فرنسا . مفتش المحاكم الشرعية . استاذ الفلسفة الاسلامية بكلية الآداب . وزير الاوقاف ثم شيخ الازهر . من كتبه المشهورة تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . (١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٠)

مصطفى غالب : (٤٧ ، ٥١ ، ١٠٨)

المعتز ـ ابن : (٨٦١ ـ ٩٠٨م) شاعر وأديب عباسي ولي الخلافة يوماً وبعض يوم . ولقب بـ« المرتضي بالله » مات خنقاً . له ديوان جمعه الصولي و« طبقات الشعراء » و« كتاب البديع » . (٣٧)

المعتصم : الخليفة العباسي الثامن (٨٣٣-٨٤٢م) . (٢٦ ، ٣٠)

المعري ـ ابو العلاء : (٩٧٣-١٠٥٧م) ولد في معرة النعمان ـ سوريا . فقد بصره في الرابعة من عمره . لقب برهين المحبسين من عظماء المفكرين والشعراء في عصره من دواوينه سقط الزند كما له لزوم ما لا يلزم .

التحولات بين مقومات الكون الثلاثة الكبرى : النار والماء والارض . والتغير او الصراع كان ضرورياً للتوحيد المستمر بين الاضداد . (١٥٣ ، ٢٩٧)

ابو هريرة (نحو ٥٩٧–٦٧٥م) صحابي ومحدث شهير . عامل البحرين بعد وفاة النبي (ص) اعتزل في المدينة وتوفي بها . (٢٧٧)

الهمداني ـ بديع الزمان : (٩٦٨–١٠٠٧م) شاعر واديب . له المقامات . (٣٧ ، ٤١)

هولاكو (نحو ٥٩٧–٦٧٥م) : مؤسس دولة المغول في ايران ، حفيد جنكيزخان قضى على الخلافة العباسية في بغداد (١٢٥١م) واحتل سورية . (٣٣٤)

ياقوت الحموي ـ بن عبدالله : (١١٧٨–١٢٢٩م) جغرافي مؤرخ وكاتب سير ، رومي الاصل . من اهم آثاره معجم البلدان ومعجم الادباء . (٥٧ ، ٧٠)

يوحنا قمبر : (٧١ ، ٣٠٠)

يوسف كرم : (٨٦ ، ١١٥ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٧٠ ، ٢٠٨ ، ٢٣٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢)

مصادر المعلومات الواردة في التعريف بالاعلام هي :

١ـ المنجد في الاعلام ، ط ٢ دار المشرق ١٩٨٦ .
٢ـ المعجم الفلسفي ـ ورد في ثبت المراجع .
٣ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ورد في ثبت المراجع .
٤ـ الاعلام للزركلي .
٥ـ كتب اخرى متفرقة .

ملحق

هوامش وتعليقات هادي العلوي، وتعقيبات المؤلف

أهمل المؤلف بتأثير المستشرقين صراع المعارضة ـ السلطة وركز على صراع السلطة ـ السلطة . إن المعارضة تتقاسم تاريخ الاسلام مع السلطة ولا يمكن تجاهلها إلا بشطب نصف هذا التاريخ .

(هادي العلوي)

دور المعارضة :

كان الفصل الأول من البحث محاولة لإلقاء نظرة سريعة على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في عصر إخوان الصفاء ، وذلك كمقدمة لدراسة هذه الجماعة وتفهم آرائها ووضعها في مكانها الصحيح بمقاييس التطور في ذلك العصر ، دون الدخول في التفاصيل ودراسة تلك الحقبة الزمنية .

والمعارضة بمعنى وجود قوى سياسية لها أسسها الفكرية وبرنامج سياسي... لا نراها إلا في الحركات التي كان يقودها هنا وهناك شخصيات من آل البيت ، وكذلك نراها في جماعة إخوان الصفاء التي اعتمدت برنامجاً ثقافياً تربوياً يقوم بتنفيذه النخبة أكثر مما يعتمد على قوة عسكرية أو انتفاضة جماهيرية .

والمعارضة الجماهيرية العفوية كانت تعبر عن نفسها عند اشتداد الأزمات ، وخاصة الاقتصادية منها ، كما حدث مرات عديدة في بغداد ، إلا أنها كانت تخمد بالقوة ، وأحياناً كانت تلك الجماهير تميل بشكل تلقائي الى أعداء « النظام » مثلما حدث في بغداد حيث علت الهتافات « يا حاكم يا منصور » للفاطمية .

وأنا مع أستاذنا في ضرورة إبراز دور المعارضة الشعبية وتتبع أصولها وأهدافها ونشاطاتها ، ولكن هذه الصفحات القليلة في فصل واحد لا تتسع لذلك ، كما أن لذلك مختصيها .

(المؤلف)

يجب عدم إغفال مشروعات الري الكبرى التي أقامها الأمويون والعباسيون . فإلى جانب الإهمال الذي يتحدث عنه الكاتب كانت هناك عناية فائقة بالإنتاج الزراعي . وقد حدث الخراب في العصر العثماني لا العصر العباسي .

(هادي العلوي)

وسائل الري :

عندما بدأت سيطرة القادة الأتراك على مقاليد الأمور في الخلافة العباسية لم تعد للدولة سياستها الاقتصادية المركزية ، وكانت معظم الأراضي الزراعية مقسمة بين كبار رجال الدولة ، وكل همهم الحصول على الإنتاج وحرمان المزارعين من الحاصلات ، دون أن ينفقوا شيئاً لتصليح الأراضي ومكافحة الآفات الزراعية ، واستمر إهمال وسائل الري واشتد في العهد العثماني .

فالفصل يهتم بالقرن الرابع الهجري وليس بالقرون التالية حتى نقارن بين العهدين العباسي والعثماني .

(المؤلف)

كأن المؤلف يرى عدم جواز الاختلاف الفكري فيسمي اختلاف العلماء والفلاسفة وغيرهم صراعاً وقتالاً . والفكر ينمو بالخلاف ويقف ويجمد بالوفاق . ينبغي التفريق بين اقتتال السياسيين واختلاف المفكرين .

(هادي العلوي)

الاختلاف الفكري إذا كان دائراً في المناقشات التحريرية والشفهية حتى وإن رافقها الصياح والصراخ.. فإنه يؤدي إلى نمو الفكر والإبداع ، ولم أتحدث عن هذا اللون من الصراع الثقافي ، بل تطرقت إلى لون آخر يلجأ فيه المختلفون إلى الاضطهاد واستخدام القوة ، وكان إخوان الصفاء ضد هذا اللون الأخير .

(المؤلف)



ISBN => 2-84305-070-7
EAN => 9782843050701